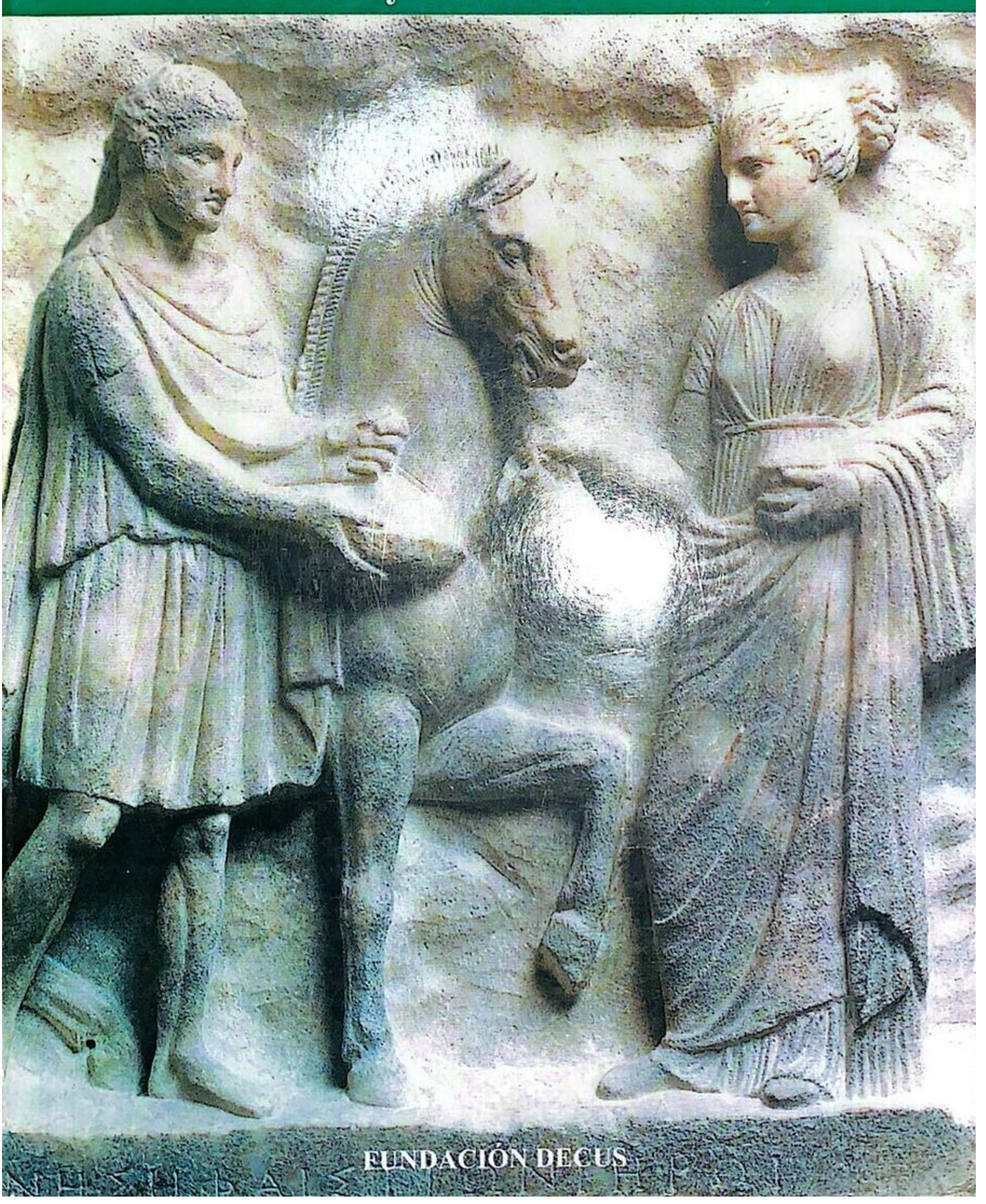
CARLOS A. DISANDRO

# HUMANISMO

## Fuentes y desarrollo histórico



FUNDACIÓN DECUS



Tres son los pilares fundamentales que sostienen el despliegue del *noein* poético, filológico, teológico y político de Carlos A. Disandro, despliegue que cubre más de medio siglo de indagación y convivio académico. Dichos pilares son: *Las fuentes de la cultura; La creación de una cultura católica y Humanismo. Fuentes y desarrollo histórico.*

Como fuentes del Humanismo, Disandro considera las concepciones del hombre y de su vínculo con el mundo y con las realidades divinas congruentes con el espíritu helénico (*homo theoreticus*), el romano (*homo conditor*), el veterotestamentario (*homo viator aut peregrinus*), el neotestamentario (*homo transfigurationis*) y el medieval (*homo mediator*).

El Renacimiento implica continuidad y contraposición respecto de las etapas anteriores: el hombre renacentista otorga a la razón una potencia absoluta que domina naturaleza y hombre, trastrocando radicalmente su vínculo con el mundo divino. De allí surge el hombre postrenacentista, racionalista, que culmina ineluctablemente en el hombre marxista.

Apoyada en una cuidada selección de textos, se despliega una curva espiritual, semántica, que abarca treinta siglos de pensamiento y cultura occidentales, cuya comprensión clarifica los sobrecogedores acontecimientos del presente.

2800

# Humanismo

## Fuentes y desarrollo histórico

Motivo de tapa

Relieve votivo de Hefestión
(315–300 a.C.)
Museo Arqueológico de Salónica

Escena de libación al aire libre que muestra a Hefestión —héroe macedónico, amigo y general de Alejandro Magno— vestido con quitón corto y clámide, teniendo las riendas de su caballo mientras extiende un recipiente para recoger el vino que la joven vierte de un enocoe, al tiempo que en la mano izquierda sostiene un incensario.


Calle 12 Nº 106 – (1900) La Plata – República Argentina
E-mail: fundaciondecus@hotmail.com
fundaciondecus@yahoo.com.ar
Hecho el depósito que establece la ley



ISBN 987–95200–4–1

**CARLOS A. DISANDRO**

# HUMANISMO

## Fuentes y desarrollo histórico

**FUNDACIÓN DECUS**
**LA PLATA**
**2004**

Tres son los pilares fundamentales que sostienen el despliegue del *noein* poético, filológico, teológico, y político de Carlos A. Disandro, despliegue que cubre más de medio siglo de indagación y convivio académico.

Dichos pilares son: *Las fuentes de la cultura. Estudio de las formas simbólicas*, *La creación de una cultura católica*, y *Humanismo. Fuentes y desarrollo histórico*. La primera obra conoce ya dos ediciones, en 1965 y 1986. La segunda aún permanece inédita. En fin, la tercera constituye el volumen V de sus *Obras Completas*, que la Fundación Decus ofrece ahora a los estudiosos de la cultura humanística.

Disandro dictó el *Curso de Humanismo* —tal como se lo conoció entre sus discípulos y amigos— en tres oportunidades: en los años 1958 y 1962 como parte de las actividades del Centro de Estudios Universitarios Platense, difundido a través de una sencilla aunque incompleta y en ocasiones poco precisa edición mimeografiada. Fue repetido en 1970 como parte de la labor académica del Instituto de Cultura Clásica "Cardenal Cisneros" de La Plata; con nuevas fuentes y más amplios alcances, el contenido de este segundo curso nunca fue publicado.

Al decidirse la edición de este volumen se afrontó una nueva y riesgosa responsabilidad: editar por primera vez una obra de Disandro cuyo texto definitivo no fue establecido por el autor. Ello exigió del equipo editorial de la Fundación Decus un delicado trabajo de sistematización, revisión y completamiento para el que se reunió la totalidad del material disponible, incluyendo manuscritos, notas, transcripciones y grabaciones magnetofónicas subsistentes.

En una primera etapa se procedió a ordenar el texto puliendo aquellos giros propios de una exposición oral que pudieran dificultar la lectura, quitando las repeticiones innecesarias y ubicando en notas las referencias coyunturales que sirvieran como oportuna ejemplificación de los enfoques conceptuales congruentes, pero respetando rigurosamente el *sensus* filológico y humanístico —verdadera impronta ígnea— con que el autor signara sus reflexiones. En esta etapa resultó decisiva la inteligente colaboración de las profesoras Mirta Elena Garro de Martino y María Isabel Disandro.

Sobre esta base se continuó con la revisión de los textos, incorporándose los pasajes de las fuentes citadas en su lengua original, cada uno acompañado con la correspondiente traducción debida al autor. Se completaron además las referencias bibliográficas de ambos cursos y se incorporaron títulos internos cuyo objetivo es orientar y facilitar la lectura del volumen. Muy oportunas resultaron las sugerencias de Cristóbal Piechocki, integrante del equipo editorial de la Fundación.

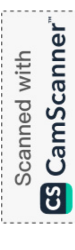
En una tercera y última etapa de revisión se buscó —en la medida de lo posible— una mejor presentación de esta obra fundamental, pletórica de saber clásico, de meditaciones sobre la situación del hombre a lo largo de más de veinticinco siglos y sobre sus vínculos con el mundo divino y el cosmos, y de notables referencias a los perfiles de la ineluctable e irreversible crisis del hombre del siglo XX, privado de todo sentido de sacralidad, referencias cuyas proyecciones iluminan nuestro presente sobrecogedor, luego de más de cuarenta años de haber sido formuladas con singular lucidez.

Larga fue la tarea de edición como prolongada la espera de aquellos que generosamente nos alientan a continuar el itinerario iniciado por la Fundación Decus hace ya diez años.

Tenemos clara conciencia que, seguramente, no todos los lectores de la obra valoren de igual manera nuestro trabajo; que haya quienes se detengan más en un examen de detalles que en el *holon* semántico de estas meditaciones teológicas, filológicas y filosóficas de Carlos A. Disandro. Sin embargo, creemos oportuno manifestar nuestra íntima y profunda convicción de haber trabajado con dedicación y amor sincero para aportar un texto esclarecedor y suscitante, al mismo tiempo poético y profético, que ilumina la totalidad del *noein* disandriano, *noein* radicado en tierras expectantes de alumbramientos fundacionales, que hagan de América Románica una nueva Magna Grecia, en la que dioses olímpicos y hombres justos convivan definitivamente.





# Primer Curso

1962

## Capítulo I

# INTRODUCCIÓN

### 1. ¿Se puede hablar de un humanismo cristiano?

El primer problema que se nos presenta al considerar el tema del humanismo es el de la posibilidad de un humanismo cristiano. Esto es así dada la situación presente y concreta a que ha arribado el desarrollo de la cultura occidental.

Cuando se habla de "humanismo cristiano" se entienden generalmente tres cosas distintas y las tres, probablemente, truncas o por lo menos incompletas. Las voy a examinar por separado y luego explicaré lo que corresponde a la expresión "humanismo cristiano".

La primera formulación del humanismo cristiano es la que aparece en la Patrística, es decir en la confluencia de la revelación bíblica y el helenismo. La cultura griega tiene un despliegue aproximado de quince siglos, desde el s. X a.C. al s. V d.C. Por su parte, la revelación bíblica tiene un desarrollo propio que abarca desde la redacción del Antiguo Testamento —s. XV a.C.— hasta la del Nuevo Testamento en el s. I d.C. La confluencia de estas dos líneas se produce en el ámbito de la cultura griega; más concretamente en el de la cultura griega del Mediterráneo oriental, que es el verdadero foco de irradiación de esta cultura y que se extenderá a Sicilia y aun hasta España.

La confluencia de helenismo y de revelación bíblica constituye la primera etapa y la primera solución de la concepción del humanismo cristiano; es realizada por los grandes escritores de la primera edad del

cristianismo, los Santos Padres, que elaboran conceptualmente las bases de la teología; lo hacen desde un punto de vista en que están presentes elementos del helenismo y elementos de la revelación bíblica, particularmente neotestamentaria. El humanismo de los Santos Padres ve en el helenismo el instrumento conceptual *absolutamente necesario* para inteligir la relevación bíblica, de modo tal que no se pueden reducir a un orden conceptual coherente los datos positivos y concretos de la revelación bíblica sino a través de la inteligencia helénica.

Esta primera formulación resulta fundamental desde muchos puntos de vista:

1) Como sustento de un desarrollo histórico muy prolongado;

2) Como base a la que se le opondrá en un momento dado un desarrollo contrario;

3) En el momento presente, porque las orientaciones del actual "humanismo cristiano" —o de lo que se pretende sea tal— prescinden justamente de la confluencia heleno-bíblica. Esta posición es adoptada incluso por teólogos católicos, de raíz y orientación historicista, que sostienen que aun la teología es una ciencia historicista que no posee una base absoluta desde la cual partir; si los primeros siglos en que se produce esta confluencia heleno-bíblica han elaborado una teología que consiste en definitiva en la *inteligencia helénica del Misterio Cristiano*, esa inteligencia ha caducado.

Es decir que, según esta corriente historicista, hay que elaborar una nueva inteligencia del Misterio Cristiano, tal como lo explica uno de sus principales expositores, el padre Jean Daniélou S.J., en su obra *La teología del judeocristianismo*.[1] Propone incluso un nuevo humanismo que podría construirse sobre la base del pensamiento hindú, o de otro pensamiento capacitado para asumir la revelación bíblica y promover una inteligencia del Misterio Cristiano.

Esta posición *contemporánea* se contrapone radicalmente a la posición *tradicional*, que tiene su punto de partida en los primeros cinco siglos del cristianismo y que consiste fundamentalmente —insisto— en la inteligencia helénica del Misterio Cristiano. No puede darse una



penetración humana en el orden del misterio que la Revelación trae, si no es a través de la inteligencia griega, porque ésta es la *forma absoluta de toda inteligencia cristiana*. No es solamente la descripción de una mente según las categorías aristotélicas, las categorías lógicas. Es un modo absoluto por el cual el hombre enfrenta la realidad, se apodera de ella, la discrimina, la analiza, la sintetiza y marcha según un ritmo, que es la inteligibilidad de la realidad. Esa realidad puede ser el mundo, el cosmos, el hombre mismo y también el contenido de la Revelación.

Esto es lo que hoy discuten las posiciones historicistas: que la inteligencia helénica de la realidad, de *toda* realidad, también de la bíblica, es decir de la revelada, ha caducado.

Por eso pretenden edificar una *cosmología*, una *antropología* y una *teología*, es decir una ciencia del mundo, una ciencia del hombre y una ciencia de Dios al margen de la inteligencia helénica. Éste es el gran debate abierto hoy en los mejores círculos de Europa. Como dato curioso se observa que entre los mejores representantes del criterio tradicional se encuentran los más sobresalientes teólogos protestantes; y entre los más encarnizados defensores de la posición antitradicional, a los más afamados teólogos católicos. Aquí se da una paradoja: evidentemente, algo pasó en el pensamiento de Europa que se encuentra hoy ante esta disyuntiva, que muestra la importancia del problema planteado, a tal punto que podemos considerar que el regreso de los mejores teólogos del protestantismo y de la ortodoxia grecorrusa se ha de producir por una vuelta a la Tradición, que implica retomar la línea de los Santos Padres; en tanto que las líneas heréticas están del lado católico. Hay, por lo tanto, una nueva fisura que se produce como consecuencia de un criterio frente a lo que es helenismo y revelación bíblica.

Recapitulando: la primera formulación del humanismo cristiano se da en la confluencia de inteligencia helénica y Revelación cristiana. Es la inteligencia helénica aplicada a esta realidad la que produce las bases de la primera formulación del helenismo cristiano, dado por los Santos Padres, particularmente por los Padres griegos.[2]

Sobre esta base se produce la segunda formulación del humanismo cristiano, que acontece entre los s. X y XIII d.C., pero cuyo centro de irradiación está en el s. XII, es decir, en plena Edad Media. En este nuevo intento sigue vigente la Tradición de los Santos Padres, pero es una Tradición ahora interpretada en el marco de la vida monacal.

El humanista cristiano es, en realidad, el monje, que regresa a la Tradición por medio de un nuevo método de interpretación: *la lectura de la sacra página*, es decir, la lectura bíblica y la lectura de las autoridades y doctores que la han interpretado precedentemente. Este método de la lectura, de la *lectio*, constituye la base de la nueva interpretación de todo el pasado griego, bíblico, de la confluencia heleno-bíblica y de la interpretación que los Padres hicieron de este problema.

La culminación de esta segunda formulación se cumple en las grandes escuelas teológicas del s. XIII que, apoyadas en la antigua tradición de los Padres y en la cultura monacal, se permitieron aquellas extraordinarias especulaciones, incluso sobre el sexo de los ángeles. Esas sutiles especulaciones, semejantes a las finísimas agujas de las catedrales, eran posibles porque los grandes doctores y teólogos del s. XIII se respaldaban en una vivencia del Misterio Cristiano que tenía esta larga tradición.

La noción del humanismo cristiano que sintetizamos en la figura del monje da la raíz, el color y la orientación de Europa; constituye la tierra del espíritu de Europa. Europa es espíritu, pero lo es porque está fundada en esta dimensión.

El desarrollo precedente sufre una suerte de crisis en los s. XIV y XV, debida, fundamentalmente, a la aparición de ciertas corrientes de fin de la Edad Media, que significan un cambio de perspectiva en el orden de la inteligibilidad del Misterio Cristiano.

Su aparición se da históricamente con la *devotio moderna*, es decir, la forma moderna de la piedad cristiana, que pasa de un carácter objetivo, gobernado por un elemento objetivo que está fuera del alma, a ser un elemento subjetivo, una modificación de tipo emocional. La piedad empieza a ser una cuestión de sentimiento y deja de ser una cuestión de inteligencia. Y así se inicia la decadencia del humanismo



cristiano tradicional de los Santos Padres y del humanismo cristiano monacal. Crisis que lleva directamente a la formulación de la tercera visión del humanismo, el propiamente renacentista.

Esta tercera formulación, la del Renacimiento, pretende ser una de las formas del humanismo cristiano, en la que se acentúa el elemento de la tradición grecolatina, con prescindencia de la realidad de la Revelación que se le incorpora. Por eso el humanismo del Renacimiento es el principio de un desequilibrio desde el punto de vista de la historia del humanismo. Por lo común, en las historias del humanismo se lo toma como punto de partida y se lo da como base sobre la cual se va a edificar el humanismo cristiano. Esta posición es incoherente y no explica nada del pasado inmediato anterior a este período.

De manera que tenemos: el humanismo de los Santos Padres, el humanismo monacal de la Edad Media y el humanismo renacentista, que implica una especie de ruptura de aquel primer equilibrio entre helenismo y revelación bíblica. Ruptura que dará nacimiento a lo que en la historia se llama "Humanismo", así a secas, es decir, la formación del hombre estructurada sobre la base del conocimiento histórico —esto es, con *sentido histórico*— de los autores antiguos y a la vez traer a la modernidad las cuestiones que constituyeron los problemas grecolatinos.

El Renacimiento pretende eliminar el pasado doctrinal que configuran los dos humanismos anteriores y estructurar un nuevo humanismo sobre la base de una interpretación totalmente desligada de la tradición anterior y que implica en sustancia: retornar a la Antigüedad con *sentido histórico*, es decir, viendo en ella un punto de partida que debe ser traído al presente, pero para remozar y poner en él un empuje que haga andar el presente. En tanto que para los Santos Padres y para el monje, el problema fundamental era el de la confluencia de la inteligencia helénica y el Misterio Cristiano.

Y así se produce una ruptura cuya consecuencia va a vivir la historia del pensamiento europeo desde el s. XV hasta el presente. Desde entonces no han faltado los compromisos que en el pensamiento cristiano hagan pensar que es posible edificar un humanismo cristiano

sobre la base del Renacimiento, dejando de lado el de los Santos Padres y el monacal. *Esa línea está representada particularmente por el humanismo de la Compañía de Jesús.*[3]

De manera que la versión del humanismo cristiano de los s. XVII y XVIII implica, en ese momento, una situación paradójica tal como en el s. XX es paradójica la posición de los teólogos que sostienen que es preciso tirar por la borda la inteligencia helénica. Las situaciones son opuestas: en los s. XVII y XVIII se suponía que el humanismo era una superestructura. Sí: se acepta todo lo del Renacimiento y se le agrega el bonete de lo cristiano; por eso resulta un humanismo retórico *que nada tiene que ver con las realidades profundas de la cultura griega o latina.*

Aquí está la causa de la degradación del pensamiento cristiano y por ella se llega a la otra paradoja: que los dos más grandes teólogos del s. XIX sean dos figuras que están fuera de la Iglesia: Hegel y Nietzsche. Ambos tienen las *verdaderas preocupaciones* teológicas. Ellos han realizado la tarea de regresar a las fuentes y las han repensado. En ese sentido, podemos decir que son los "santos padres" del período moderno, y por eso debemos tenerlos en cuenta, como tenemos en cuenta a los Santos Padres del s. I o del s. V o a los monjes de la Edad Media.

La situación de los s. XVII y XVIII, en la que lo cristiano resulta una suerte de superestructura, que acepta el criterio del Renacimiento por el cual la Antigüedad grecolatina es pensada con independencia de la tradición de los Padres y de la tradición monacal, resulta contraria a la actual por inversión de los términos. En efecto, se dice que la inteligencia helénica ha caducado y que hay que tirar todo por la borda, incluso aquel humanismo penosamente edificado por estos mismos que hoy dicen que no sirve. Durante los s. XVII, XVIII y XIX fue la Compañía de Jesús la que elaboró ese humanismo, y es ahora la misma Compañía de Jesús la que afirma que no sirve.

Ésta es la causa profunda de lo que nosotros —los americanos— padecemos, porque estamos sometidos a un vaivén que no tiene raíz. Si desde el s. XVII hasta hace poco tiempo se ha estado hablando de la necesidad de darles a los alumnos secundarios o universitarios una formación retórica, aprendida en un mal Cicerón, y ahora se afirma que hay que dejar de lado a Cicerón, ¿en qué quedamos? ¿De qué nos agarramos y de dónde partimos?



La situación de Europa es distinta, porque vive de aquel pasado. En Europa en verdad están estas posiciones, pero también es verdad que las otras perduran y se prolongan, como hemos señalado al formular el problema; incluso en los campos protestante y ortodoxo grecoruso perdura la línea de la Tradición. En nosotros, en cambio, no perdura nada; estamos en el vaivén: hoy aquí, mañana allá; pero la tradición de la inteligencia, que prolonga y borda como una aguja desde un punto de partida, eso es lo que no tenemos y es lo que en definitiva nos urge retomar.

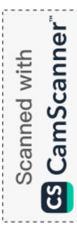
En síntesis:

1) La posición del humanismo de los Santos Padres, que es la confluencia de helenismo y revelación bíblica;

2) El humanismo del s. XII, que es la versión monacal: el monje es el humanista, es decir, aquel que es capaz de entender la realidad, la tierra y el espíritu, capaz de hacer una experiencia del mundo humano y del mundo divino, uniendo todas las coordenadas de esas experiencias en la *lectio*, tanto de la sacra página como de los Santos Padres;

3) En tercer lugar, el humanismo del Renacimiento, que significa una ruptura con lo anterior y un nuevo punto de partida, desde el cual se trata de dar una superestructura cristiana a una base no cristiana.

Éste es someramente el desarrollo histórico en sus líneas fundamentales, planteado siempre sobre la cuestión primera: ¿es posible la existencia de una humanismo cristiano? ¿No será que la búsqueda de esas etapas lleva a soluciones inconclusas o truncas, porque la realidad del humanismo cristiano es de suyo contradictoria e inexistente y que lo que se da es, por un lado, un modo de inteligir la realidad de una forma —que es lo griego—, y por el otro un modo de recibir la realidad misteriosa que se incorpora al hombre y que no se puede inteligir de ninguna manera —ni griega ni no griega— y ésa es la Revelación cristiana? ¿No será que hay una posición irreductible entre helenismo



y semitismo? ¿No será que la inteligencia helénica mira la realidad de tal modo que edifica categorías, soluciones y concepciones que le pertenecen exclusivamente, y que la revelación bíblica —es decir la revelación que viene por vía semítica— tiene un modo de entender la realidad y aproximarse a ella en lo que le es otorgado, que impide la inteligencia de la realidad? ¿Y no será, entonces, que lo que nosotros pretendemos en el orden del humanismo cristiano es irrealizable y que de lo único que podemos hablar es de humanismo, dado que los términos *humanismo* y *cristiano* parecen irreductibles, contradictorios e inasimilables?

En eso se está también hoy. Una línea del pensamiento europeo sostiene que todos los esfuerzos que se han hecho desde el s. I de nuestra era hasta fines del s. XIX —que consisten en un poderoso intento de conectar lo griego y lo bíblico— son vanos porque se trata de líneas absolutamente estancas y que representan sus modalidades absolutas, cuya confluencia es en cierto modo ficticia.

De este modo, en el momento presente, hallamos tres posiciones fundamentales:

1) La que sostiene que es posible el humanismo cristiano sobre ciertas bases;

2) La que sostiene que ambas líneas son inconciliables;

3) La que sostiene que lo cristiano puede ser pensado desde cualquier ángulo: desde el ángulo griego, desde el hindú, y si hubiera posibilidad, desde el azteca. El humanismo cristiano es, entonces, el sucesivo traspaso de esta inteligencia de la Revelación cristiana, sea desde lo griego, desde lo hindú o desde lo azteca. Por ello, en la perspectiva del humanismo no cesa este desenvolvimiento histórico. Por eso hemos llamado "historicista" a esta posición, porque se adecua al momento histórico y procede de raíces históricas que pueden cambiar.

Queda así expuesto el panorama. No vamos a formular ninguna solución, porque la cuestión es tan vasta que no es posible hacerlo, pero sí formularemos orientaciones. Para dar un principio de orientación, habría que partir de la concepción que del hombre tiene el Nuevo Testamento. Ésta implica que el hombre posee una suerte de elasticidad, por la cual, de los seres creados es el más *próximo a* y el más *capaz de* lo divino, aunque aparentemente sea el más alejado. Según el Nuevo Testamento existe una especie de proporción misteriosa entre lo divino y lo humano; lo humano no es opuesto a lo divino, *sino que es la capacidad que admite a lo divino*. San Agustín tiene una famosa expresión, un poco paradójica, que dice: *homo capax Dei* (el hombre como continente puede tener un contenido). La expresión agustiniana en latín es muy clara; se la traduce: *hombre capaz de Dios*. Y entonces, por allí se abre la posibilidad de entender lo que señalamos al referirnos al humanismo cristiano.



Los siglos posteriores al s. XV han orientado la formación del hombre en un sentido inverso al explicado. El desarrollo de este humanismo que comienza con el Renacimiento concluye, paradójicamente, en el "humanismo bolchevique", donde el hombre es *capax homini*. Se cierra entonces la posibilidad de una relación entre el mundo divino y el mundo humano. Se plantean así dos posiciones opuestas, que están dadas por el humanismo cristiano y por el humanismo bolchevique, que es su negación antitética.

En el *homo capax Dei* el hombre edifica al hombre sobre una base de sentido divino. En el *homo capax homini* el hombre edifica al hombre sobre una base de sentido humano. En el primero, se perfila un dominio del hombre en vista de un dominio de lo divino. En el segundo, un dominio del hombre en vista de un dominio exclusivamente humano, cuyo término es una forma necesaria de esclavitud, esclavitud no sólo económica o política, sino necesariamente metafísica.

Podríamos representar ambas líneas: la primera, la de la liberación metafísica, por medio del monje, que es el supremo *homo capax Dei*; la segunda, la de la suprema esclavitud del *homo capax homini*, por medio del político contemporáneo, que ha cortado todas las vías de inteligencia humanística en el sentido profundo y ha transformado el principio de la estructura política en un principio de dominio y de esclavitud absolutos.

Ambos términos aparecen así como irreductibles, pero esto no significa la existencia de una fatalidad histórica. La historia puede tomar otro rumbo; sin embargo, éste es el que ha tomado. La descripción que hacemos es fenomenológica; las cosas se pueden dar de otro modo, y de allí la importancia del *retorno a las fuentes*, como condición necesaria para que la historia tome la ruta del verdadero humanismo cristiano.

## 2. El retorno a las fuentes

El retorno a las fuentes implica la posibilidad de una nueva visión histórica, de un nuevo modo de inteligir y de expresar la inteligencia del pasado en el presente. Las rutas aludidas no están predeterminadas, ni siquiera en su número; sólo las determina el modo cómo nosotros nos referimos a las fuentes y el modo cómo revertimos aquella experiencia en la realidad presente.

Volver a las fuentes es imposible sin un sentido histórico aguzado (y aquí viene el elemento que se suma a la inteligencia cristiana, proporcionado por el desarrollo contemporáneo), que le permite a la inteligencia cristiana retornar a las fuentes y volverlas al mundo presente con sentido histórico.

Una ciencia es la fundadora, promotora y poseedora del sentido histórico: la *filología*. La filología es la ciencia de interpretación de los textos antiguos, que nos permite no sólo volver a las fuentes, sino entenderlas en su contexto histórico. A Aristóteles no lo vamos a entender ahora como lo entendió Santo Tomás; ni a Platón como lo entendió San Buenaventura. A Aristóteles lo vamos a entender primero como Aristóteles mismo, es decir, en su contexto histórico, y éste es el primer paso de la inteligencia histórica; pero luego lo vamos a proyectar de acuerdo con esa inteligencia histórica en una elaboración viviente, que parta de una experiencia del mundo griego y de una experiencia de nuestro mundo.



Es importante subrayar esto, porque hay una tendencia en nuestro medio —no en Europa— de creer que basta tener el catálogo, la *tabula* con todo clasificado respecto de Aristóteles, Platón, Kant o Hegel, para que tengamos la experiencia de la vida filosófica. Eso no basta. Por ello es fundamental en la formación de los jóvenes clarificar este problema. Los jóvenes tendrán luego derecho a decir si quieren o no quieren estudiar, eso es cuestión de cada uno; pero deben saber que si se proponen estudiar tienen que hacerlo en contacto con las fuentes y no sólo con los cuadros sinópticos de los manuales tomistas, porque con eso no se hace nada.

Para repensar el pensamiento de Santo Tomás, por ejemplo, es preciso volver a las fuentes de Santo Tomás; de lo contrario será un mero repetir una solución histórica exigida por las circunstancias propias del s. XIII. La Edad Media edifica un sistema de coherencia racional expresada en el adagio *credo ut intelligam* [creo para entender]; es preciso hacerlo ahora para que, con la experiencia de aquel pasado y del presente, se elabore una nueva dimensión que no se limite a repetir el desarrollo anterior.

La ciencia fundadora, conductora y promotora de este sentido histórico es la filología. Y ésta es precisamente la ciencia que está hoy, en Hispanoamérica, en retroceso; más aún, se la combate sistemáticamente. Ello ocurre porque es la única que puede dar armas a la inteligencia para entender los problemas actuales, de la Argentina actual.[4] El presente no es un corte opaco, sino que expresa el ritmo del desarrollo histórico, y en el ritmo de la Argentina encontramos claramente expresados dos elementos:

1) La ausencia del verdadero humanismo cristiano;

2) La existencia en su lugar, del supuesto humanismo cristiano colonial y el de los siglos independientes, a los que se suman los elementos que todos conocemos por la experiencia inmediata.

La ciencia filológica se propone una doble tarea: recobrar una imagen lo más precisa y exacta, viviente, de la Antigüedad —en este caso de la Antigüedad grecolatina, cristiana y la inmediata monacal—, y al mismo tiempo traer esta experiencia e informar un tipo de educa-

ción humanística que no consista en aprender las lenguas clásicas como una especie de adorno barroco, sino que sea un instrumento de acceso a ese mundo del espíritu. Ésas serían sus dos funciones: una referencia al pasado, en tanto que de él construye una imagen histórica y una referencia al presente en tanto que estructura una pedagogía y por lo tanto una concepción del hombre. En el desarrollo de la filología y en las etapas cumplidas por ella ha habido, desde luego, muchos elementos, muchos problemas, muchas rutas verdaderas y muchas falsas. Pero lo cierto es que también aquí debemos señalar nuestra situación, ya que en nuestro país ella no ha tenido incidencia de ninguna especie, en ningún nivel de la educación; ésta es la causa de que el argentino carezca de sentido histórico. Éste, en efecto, se va a elaborar en el lugar en el que funciona la inteligencia, es decir, en los ámbitos educativos, para desde allí refluir a los demás estamentos sociales. Es precisamente en ese ámbito donde ha estado ausente la ciencia del sentido histórico, mientras Europa lo ha conquistado con esfuerzo laborioso. Nosotros hemos estado al margen, viviendo una especie de vida vegetativa de la inteligencia, y ahora los problemas del s. XX nos encuentran abocados a tremendas conmociones, sin la posibilidad de entenderlas con sentido histórico ni de encontrar soluciones.

Por lo tanto, también esta orientación tiene un aspecto práctico; no todo es un andar en especulaciones sobre lo que pensaba Parménides. Para entender lo que pasa en la Argentina de hoy, en la Europa de hoy, en el mundo de hoy, hay que referirlo a Parménides y saber por qué él fue el iniciador de la filosofía y sobre qué bases lo hizo, y por qué su pensamiento es un pensamiento viviente como en el instante en que realizó su magnífica y extraordinaria experiencia de descubrir lo que descubrió. El hombre de hoy, en la medida en que vive a Parménides, vive la inteligencia.



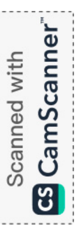
## 3. La imagen de la Antigüedad

La ciencia filológica, sobre la base de la interpretación de los textos literarios, nos ha recuperado una imagen de la Antigüedad. Es decir, trata de componer una visión que contenga todos los elementos que se han dado en la presencia histórica del hombre antiguo.

Pero con el desenvolvimiento de la ciencia los instrumentos se van afinando, los problemas se van confrontando y las soluciones se van purificando; la imagen de la Antigüedad resulta una imagen dinámica y no estática. Así, por ejemplo, a partir del s. XVIII, en que comienza esta gran ciencia histórica, se puede hablar de distintas formas de interpretar el mundo helénico, formas que progresivamente van afinando lo que llamo "imagen de la Antigüedad". Por lo tanto, el propósito de esta ciencia no es adquirir o dar una solución definitiva a los problemas que plantea la existencia del hombre antiguo, sino en una suerte de curva, un acercarse progresivamente a interpretar el mundo interior de ese hombre.

Por lo tanto, la filología es una ciencia histórica y no una ciencia *more geometrico* (de método matemático), y ha significado también por ello el máximo desafío a la filosofía entendida *more geometrico*, es decir, a la filosofía cartesiana. Ésta, que empieza en el s. XVII, tiene un desarrollo que culmina en el s. XVIII y muere en el s. XIX, precisamente cuando se ha iniciado el apogeo de la gran ciencia filológica, y se produce una confrontación entre las corrientes de la filosofía cartesiana o neocartesiana y las corrientes de esta ciencia histórica que tratan de entender al hombre en su contexto histórico, y sobre su interioridad de hombre griego, de hombre romano, de hombre medieval, etcétera. Así, cuando se vuelve al pasado, cualquiera sea ese pasado, siempre está presente ese intento de la ciencia filológica de recuperarlo como una imagen viviente.

Este intento no es exclusivamente moderno o contemporáneo. En realidad, está en lo más profundo del conocimiento histórico desde la Antigüedad. Así, por ejemplo, cuando Tucídides escribe la *Historia de*



*la Guerra del Peloponeso*, una guerra que él prácticamente ha vivido, es decir, que es pasado inmediato para él, nos da en cierto sentido una imagen viviente de ese pasado. Y cuando San Agustín, aproximadamente diez siglos después, escribe su *Ciudad de Dios* e interpreta la caída del Imperio Romano, nos da también una recuperación de esa imagen de la Antigüedad. Podríamos así colocar distintas etapas; pero ni Tucídides ni San Agustín ni los pensadores que le sucedieron hasta el Renacimiento ni los posteriores poseyeron el método de la filología y la interpretación histórica de los textos.

La filología moderna realiza una tarea de recreación de aquella imagen de la Antigüedad. No se conforma con lo que Tucídides dice del mundo griego, aunque sea Tucídides; ni se conforma con lo que San Agustín dice del mundo romano, aunque sea San Agustín.

Esta ciencia trata de recuperar todos los elementos y de dar por sí, es decir, por un derecho de investigación histórica, una imagen coherente de lo que fue el hombre griego, el hombre romano, el hombre medieval, el hombre renacentista, el hombre de los s. XVIII y XIX, lo que significó el paso de la antigua Universidad medieval a la Universidad moderna, lo que se ve precisamente en los casos de Alemania e Inglaterra, cuyas universidades pasaron de la estructura medieval a la moderna, entendiendo por tal la transformación de un conocimiento sin sentido histórico a un conocimiento con sentido histórico. Como el mundo moderno y la inteligencia del hombre moderno no pueden desenvolverse sin sentido histórico, este paso de la Universidad medieval a la Universidad moderna fue un paso fructífero que no abolió el sentido de la primera, sino que la hizo trascender a una nueva etapa asumiendo aquel viejo contenido de la Universidad medieval.

En la columna vertebral de esta disciplina histórica está el viejo método de la *lectio* medieval; así se explica cómo a la Universidad hispanoamericana, que careció del método de la *lectio*, le faltó ese paso de la Universidad medieval a la contemporánea. De allí su crisis congénita, una crisis de sentido histórico.

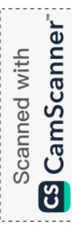


## 4. ¿Qué entendemos por imagen de la Antigüedad?

El hombre antiguo tenía del pasado una concepción mítica, es decir, el pasado estaba en una lejanía que se le presentaba en figuras inaccesibles y de carácter divino, y no indagaba, por lo tanto, la relación entre el pasado mítico y su presente histórico. Suponía simplemente un proceso; la antigüedad mítica había sido seguida por el presente histórico. La historia y el mito estaban solidariamente unidos; por lo tanto, el antiguo no tenía el problema de construir una imagen histórica de la Antigüedad. El hombre griego, cuando hablaba de su antigüedad, es decir, del pasado que le había precedido, lo imaginaba míticamente, y de este modo soldaba mito e historia. En el despliegue del hombre antiguo, el mito es el trasfondo necesario de todo su pensamiento: teológico, filosófico, histórico, y también de todas las expresiones del espíritu, particularmente de las artes, y entre ellas la literatura; hay en ella una solidaridad que no puede ser cortada. En consecuencia, nada se puede interpretar de ese mundo antiguo, es decir, desde los remotos orígenes del s. VI o V a.C., si no se entiende la relación entre el mundo mítico y el histórico.

Pero no es ésa la situación del hombre contemporáneo, para quien no existe lo mítico, y para quien además hay un proceso que denominaremos con el neologismo "demitización". Esto significa no sólo que no existe lo mítico, sino que el hombre contemporáneo tiende a purificar los elementos del conocimiento histórico de todo aquello que aparezca como "mítico". El resultado de esta "demitización" ha sido en cierto modo el positivismo, que sólo concibe los hechos brutos, las realidades sensibles y empíricas, es decir, lo manipulable estadística o cuantitativamente. Para esta manera de pensar lo mítico no tiene sentido; simplemente no existe ni puede existir. Es entonces una mera imaginación del hombre antiguo, de la "ignorancia antigua", como dicen los positivistas.

Desde el punto de vista de la revelación bíblica, la remota antigüedad no es mítica, sino profética. Las imágenes con que la Biblia abre



el relato del mundo antiguo, de ese remotísimo pasado, no pueden coincidir con el lenguaje racional. De ahí que son vanos todos los intentos de una falsa conciliación entre ciencia y Revelación, no porque la ciencia se oponga a la Revelación, sino porque están en distintos planos. No son inconciliables por sus objetos propios, sino por sus puntos de partida distintos. Pretender reducir el lenguaje del Antiguo Testamento, y particularmente del *Génesis*, en sus dos primeros capítulos, a un lenguaje positivista y científico, es un absurdo, aun cuando el que lo haga sea católico. No se puede, porque es un lenguaje profético y entonces es materia de fe; y como materia de fe puede ser interpretado, puede ser sistematizado, pero no puede ser reducido a un lenguaje positivista.

Preguntarse si el árbol del Paraíso era un manzano o un peral es una perfecta estupidez. Lo mismo ocurre respecto del fin: el lenguaje del *Apocalipsis* es también profético. Preguntarse por esas realidades de las que habla San Juan en ese libro, traduciéndolas a una lenguaje científico-positivista, implica la misma imposibilidad.

Lo que para el antiguo grecorromano era lo *mítico*, para la revelación bíblica es lo *profético*. Así como en el caso grecorromano hay una solidaridad íntima entre la época mítica y la histórica, para la revelación bíblica hay una solidaridad íntima entre aquella etapa antigua y primitiva de carácter profético y el período histórico. Así como para el griego no se puede interpretar lo histórico sino a la luz del lenguaje mítico, para la revelación bíblica no se puede interpretar lo histórico sino a la luz de lo profético.

A su vez, el hombre moderno, así como ha "demitizado" todo conocimiento, tiende igualmente a "desprofetizarlo" y a arrojar el conocimiento histórico a algo más que un crudo positivismo: a la imposibilidad absoluta de entender la existencia histórica del hombre. Esta posición conduce directamente al *existencialismo*. Ésta sería la causa profunda del existencialismo: la desvinculación del conocimiento del orden mítico griego o del orden profético de la revelación bíblica.

La filología resuelve a su manera este problema estableciendo diversas etapas o modos, que es lo que se llama "imagen histórica". Esta



imagen pretende captar el instante concreto de aquel momento histórico, entendiendo al griego como griego, en su interioridad, en las raíces de su situación mental y en las causas de su expresión. Pretende, entonces, no solamente hacer una reconstrucción positiva, en cuanto a exactitud de sucesos o de fechas, sino indagar las causas profundas de la interioridad de ese pueblo.

Así por ejemplo, no le interesa saber si Platón lo conoció a Sócrates en un período de su vida o en otro, sino que se preocupa por saber cómo en el mundo griego se produce la aparición de Sócrates, y cómo de esta figura surge la de Platón. Qué es lo que significa para la interioridad del griego el hecho de hacer surgir a Sócrates, opuesto en algunos aspectos a ciertos elementos profundos del pensamiento griego, y cómo de Sócrates surge un espíritu como Platón, que parece llevar a su culminación el pensar griego. En esta interpretación dinámica nos desplazamos constantemente para alcanzar una imagen cada vez más completa y perfecta de aquel mundo.

Por ello es que esta ciencia —la filología— no puede llegar a un resultado absolutamente definitivo, en el sentido de soluciones irrevocablemente finales.

Así por ejemplo, si tomamos a Aristóteles, vemos cómo una era la imagen que de él trazaron sus discípulos al unir lo especulativo y lo biográfico; otra era la que penetra en el mundo romano y se expande en el período de Sila (año 80 a.C.) y que estudia Cicerón. Era ésta una imagen que no es la del fin de la antigüedad griega, sino otra. Pasamos luego a la etapa de los Padres, particularmente los Padres griegos, que ven a Aristóteles a la luz de Platón, es decir, hacen un retorno a las fuentes mismas de Aristóteles. Podríamos luego pasar a San Agustín, en quien se prolonga este proceso de concebir la figura de Aristóteles a la luz de Platón. Llegamos así a la Edad Media, donde Santo Tomás va a trazar una imagen de Aristóteles que no es igual a las anteriores y mediante la cual busca la conciliación de la filosofía con la Revelación. Pero Santo Tomás no dio la última palabra ni la puede dar. Esto es muy importante entenderlo bien, sobre todo en nuestro medio, en que hay una tendencia a transformar el conocimiento de la Antigüedad

y la imagen antigua en algo matemático, rígido, estático, que impide el verdadero sentido de la investigación de la Antigüedad.

Esto tendría relativa importancia si se tratara de un problema de eruditos, de planteos entre especialistas en Aristóteles y Platón, pero cobra una significación profunda cuando pasa a la dimensión histórica de una nación. Porque una nación que cree que el pasado histórico es o una cosa muerta o una cosa rígida, muere en su presente. Lo importante no es el tema del especialista, sino la línea que define la pedagogía de una nación. Una nación sin contenido en cuanto a imagen histórica del pasado no puede entender el presente; mejor dicho, muere en el presente. Su presente se torna opaco y perece; ésta es la muerte histórica que ocurre cuando la inteligencia está incapacitada para entender la imagen del pasado en este orden dinámico.

## Notas

[1] Jean Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Desclée, 1958, 457 págs. Cf. Carlos A. Disandro, "Teología historicista", en *Revista de Estudios Teológicos y Filosóficos*, Buenos Aires, vol. I, 1956, págs. 90–96.

[2] Los Padres son griegos y latinos según su ámbito, su lengua y sus períodos, pero los que dan los fundamentos son los de las grandes escuelas griegas, particularmente los Padres de Asia Menor.

[3] La Compañía de Jesús nace en el s. XVI y se estructura pedagógicamente en los s. XVII y XVIII. En la historia del pensamiento cristiano europeo significa el intento de eliminar desde el punto de vista cristiano todo pasado doctrinal y fundar un humanismo cristiano de base renacentista. En todos los colegios jesuitas se difundió un falso concepto de humanismo cristiano; y ése fue el que se receptó en Hispanoamérica. Por ello Hispanoamérica recibe una conformación trunca del humanismo; en consecuencia la Universidad nace *congénitamente defectuosa*.

[4] Aunque parezca extraño, no podemos entender la situación argentina, en particular la crisis del 19 de marzo. [El autor se refiere a la crisis política del 19 de marzo de 1962 y al derrocamiento del entonces presidente argentino, Arturo Frondizi].

# Capítulo II

# EL HOMBRE CONTEMPLATIVO

## 1. Hombre griego y contemplación

Pasaremos ahora a considerar el hombre griego. En este tema me voy a apartar de lo que comúnmente se estudia en todas las Introducciones a la Filosofía, ya generales o específicamente griegas, para las cuales el pensamiento filosófico griego nacería de una especie de vacío de otros elementos. Entiendo por el contrario que el pensamiento griego se expresa, entre otras cosas, en la filosofía griega, pero no exclusivamente en ella.

Por ese motivo, en esas Introducciones, resulta difícil entender cierta categoría de pensadores filosóficos, particularmente dos: Parménides y Platón, ya que se los presenta escindidos de otros elementos congruentes. Por ello, en la medida en que se opera esa separación, se tornan incomprensibles; e inversamente: cuando son reintegrados a la totalidad de su mundo, son mejor comprendidos.

Aquí opera eso que llamo "imagen de la Antigüedad", que debe darse en forma completa y en la que voy a recolocar las figuras de Parménides, Píndaro, Platón, Aristóteles, de modo de tener todas las coordenadas que me permitan explicar desde dentro la significación de sus figuras, de sus pensamientos y aun de su lenguaje y su palabra.

Aclarado entonces que cuando me refiero al pensamiento griego no me estoy refiriendo solamente al pensamiento especulativo, adelanto

que entre todos los elementos que lo conforman, me detendré solamente en dos:

1) La línea del hombre glorificante;

2) La línea del hombre cognoscente.

Ambas integran una realidad completa del hombre griego a la que denominamos "theorética" y "descubridora". Hay que aclarar que esta imagen no es la del s. XIII ni la del s. XV ni la del s. XVIII ni la del s. XIX; es la imagen del s. XX después de un proceso de afinamiento que ha llevado a concebir la Antigüedad griega con esos elementos.

La palabra θεωρία viene del verbo griego θεωρεῖν que quiere decir *contemplar*, y más concretamente *mirar*. Traducida literalmente sería *contemplación*.

La contemplación implica siempre la relación de dos concretos, que son el hombre y la realidad circundante. No hay nada de abstracto, al contrario del sentido que esta palabra tiene en la elaboración del conocimiento para el hombre contemporáneo. Por ello denomino *homo theoreticus* y no "teórico" al hombre griego, para no confundirlo con el vocablo degradado del mundo contemporáneo. Para aquél, *pura theoría* es lo más excelso; en cambio hoy se lo entiende por lo más degradado. Todos quieren practicidad, porque la practicidad es el hecho bruto, es el positivismo en la acción histórica. Pero la practicidad que abomina de la *theoría* es la realización de lo que he llamado antes la "muerte del presente en el presente". El presente muere, está incapacitado para realizar un acto contemplativo que se vuelva hacia el pasado, mire al presente, lo interprete y se lance en una perspectiva de proyecto hacia adelante. La vida del espíritu no se puede dar sin la *theoría*, es decir, sin la contemplación.

Esto que para nosotros es hoy casi la primer premisa de nuestro planteo, en un sentido general y concreto, es griego, típicamente griego, y en ese sentido nosotros somos griegos.[1]

Ahora bien, esta contemplación es trasladada por el griego al mundo divino, al mundo del hombre y de la realidad circundante. Ninguna posibilidad está al margen de este concreto. La *theoría* griega entraña en consecuencia un constante sistema de vínculos que se realizan entre estos concretos.



A su vez, debido a que el griego parte de un pasado mítico, expresará estos vínculos concretos en un lenguaje mítico. No los expresa en un lenguaje abstracto, científico, positivista, ni tampoco en un lenguaje profético, que es propio de la Revelación. Pero esto no quiere decir que dicho lenguaje sea falso: es simbólico, que no es lo mismo. En este lenguaje mítico está contenido todo el proceso de la relación de lo concreto con lo concreto; por eso las palabras y las expresiones que traducen ese vínculo concreto son también concretas, es decir, son figuras divinas. Así por ejemplo, el griego quiere expresar la contemplación de la belleza, particularmente de la belleza femenina, y crea entonces una figura mítica: la de Hebe, que significa "juventud". En los libros esto no suele entenderse porque no se tiene acceso a aquel mundo mítico. No es que crean los griegos que exista una figura Hebe como la corporizan las artes plásticas, sino que el nombre divino traduce un vínculo de contemplación de la belleza. Lo que digo de Hebe se puede decir de los nombres atribuidos a todos los dioses griegos, que cierto tipo de "mitologías" baratas se empeñan en torcer y derivar hacia concepciones que no tienen nada que ver con la concepción helénica.

En una palabra, el carácter *theorético* es la contemplación que implica el vínculo de un concreto con otro, y se traduce en un lenguaje mítico que hace concretos vínculo y experiencia. Esto es fundamental para entender cualquier manifestación del espíritu griego hasta su declinación como cultura, hasta su muerte acaecida aproximadamente en el s. II d.C. El hombre griego no sólo era *theorético*, sino además era *descubridor*, porque el vínculo de lo concreto con lo concreto pone en ejercicio las cualidades interpretativas del espíritu, que es una lumbre que se proyecta sobre la realidad y la penetra siempre como lumbre. Esto explica por qué el griego descubre lo que serán las bases de todas las ciencias, es decir, de todo modo de conocimiento de la realidad. Las ciencias particulares (física, biología, astronomía, etcétera) están implícitas en los actos descubridores del griego, porque hay una

relación íntima entre la capacidad del espíritu del hombre y la realidad que enfrenta, de modo tal que la contemplación asume la realidad, la incorpora, la penetra, la entreabre y la explica.

Por primera vez en la historia del hombre el griego da una explicación coherente. No importa que no concuerde con nuestro punto de vista. El griego da una explicación elemental del cosmos: el cosmos está constituido por cuatro elementos [tierra, aire, agua, fuego]; explicación más profunda de lo que suele creerse, ya que intenta entreabrir la estructura de la realidad que lo circunda intentando descubrir su naturaleza íntima.

La contemplación, entonces, no es sólo un acto de posesión inmediata, sino que también es el descubrimiento de la estructura íntima de la realidad. Pero como lo más sublime de ella es el hombre mismo, he aquí que este carácter *theorético* y *descubridor* del griego se traslada a él, que se descubre a sí mismo en un acto de autocontemplación y de autointerpretación que alcanza los estratos más profundos de su realidad.

En esto el griego está en una situación distinta del hebreo, porque éste ni contempla ni descubre. Al hebreo se le da, se le otorga, se le dice, se le *revela*. Al griego en cambio no se le revela nada; el griego lo descubre a través de un acto de conquista, por el esfuerzo del acto theorético-descubridor. El hebreo en cambio lo recibe como un don. De la relación de estos dos polos —el conquistarlo por un esfuerzo theorético o de recibirlo por un don revelatorio— tendremos la explicación del desarrollo ulterior del humanismo en el sentido de sus fuentes.

## 2. La línea glorificante

Por de pronto debemos señalar que para el griego no existe ni el problema ni la solución de la creación del mundo; no conoce el concepto de *creación*. En consecuencia, tampoco existe para el hombre griego el problema de la *nada*. Ésta es una profunda diferencia que no



aparece, por lo común, en las Historias de la Filosofía Griega ni en muchos comentaristas del mundo antiguo. La percepción de la nada como nada y su inserción como un problema de la mente es de procedencia bíblica y no griega. Es la Biblia la que presenta el problema de la creación del mundo *ex nihilo*, de la nada, y la que trae el problema metafísico de este último concepto. Todo el pensamiento cristiano y postcristiano está tocado por este signo: no hay ninguna teología que pueda prescindir del problema de la nada, como tampoco hay ninguna filosofía cristiana que no esté inscripta en este problema, que es el más grave de todo el pensamiento cristiano, teológico y filosófico.

Pero el griego no se plantea este problema. Es como un niño que está inmerso en el mundo y lo contempla sin el abismo de la nada. Como consecuencia de ello, todo su desarrollo es espontáneo y natural, en el sentido profundo del término, como armoniosamente relacionado con lo que son las cosas. Por eso el griego parte de la eternidad de la materia. Para el griego el cosmos es eterno; y en esta eternidad está inserta la realidad del hombre.

Sería el caso de preguntarse, para escándalo de teólogos, si en el pensamiento cristiano es posible aceptar la eternidad del mundo. En este problema va implícita la gran controversia de los s. XIII y XIV y, en mi concepto, la causa de la decadencia desde el s. XIV en adelante. ¿Es posible un pensamiento cristiano que asimile profundamente la posición griega en cuanto a la eternidad del mundo sin negar el principio de la Creación? ¿Son compatibles Creación y eternidad del mundo? Sólo formulo el problema.

Desde el punto de vista lógico, parecen excluyentes; pero, de hecho, el desarrollo del pensamiento cristiano desde los Padres griegos hasta fines del s. XVI y comienzos del s. XVII pasa por una serie de alternativas en cuanto a este problema, y ninguno de los grandes teólogos, incluido Santo Tomás, da una solución que pueda considerarse definitiva.

Los pensadores que han abordado esta cuestión tienden a señalar la existencia de una especie de panteísmo griego: el griego hace eterno el cosmos por cuanto lo confunde con la sustancia divina. En una pala-

bra, trasladaría al orden del cosmos lo que lógicamente debe suponer en el Ser más perfecto, es decir, en Dios, en el cual la eternidad se confunde con su propia existencia. Pero ésta sería una simplificación muy ingenua; el problema es más complejo, porque el griego concibe simultáneamente la eternidad del mundo y la trascendencia. Resulta entonces que no se trata de un mero panteísmo.

El concepto de eternidad del mundo tiene un proceso intrínseco propio, que es una suerte de explicación de la realidad que se va explicitando, abriendo, manifestando en un proceso múltiple. Pero no se puede relacionar esta concepción con el evolucionismo moderno, porque el griego no lo interpreta como un progreso —desde lo menos a lo más, desde lo menos valioso a lo más valioso, desde lo menos perfecto a lo más perfecto—, sino que lo interpreta como un desarrollo cíclico que va de una plenitud a una destrucción, para volver a esa plenitud y así, eternamente, en un proceso que está implícito en la φύσις, en la naturaleza. Desde un fondo insondable y total se despliega, por un proceso intrínseco, la aparición de un cosmos, de un mundo, que está estructurado para luego volver a ese fondo insondable y total. Éste es el concepto de la physis griega, revelada en la ley interna de este proceso cíclico.

## 2a. Hesíodo

En ese proceso se advierte, sin embargo, la existencia de ciertas etapas de perfeccionamiento expresadas de una manera acabada por el gran poeta Hesíodo. En la *Teogonía* (que quiere decir *El origen de los dioses*) trata de explicar el ordenamiento del cosmos. Antes de entrar al desarrollo del asunto, Hesíodo escribe una introducción o proemio donde canta el nacimiento de las Musas. Estas deidades son, en definitiva, las que expresarían la interioridad del mundo divino.

El griego expresa esto en un lenguaje mítico del siguiente modo: en el mundo de los dioses, que se confunde con el mundo del cosmos, sucede un proceso de derrocamientos: Urano es derrocado por Cronos



y Cronos a su vez por Zeus, lo que provoca efectos simultáneos: por un lado una catástrofe en las alturas divinas, y por otro, una catástrofe en el orden cósmico, pues ambos órdenes están íntimamente vinculados. Finalmente, cuando llega el reinado de Zeus, éste comprende que es necesario poner fin a los derrocamientos y establece un equilibrio armonioso. Entonces, dice Hesíodo, Zeus resuelve casarse con la diosa Metis (Sabiduría) y con Themis (Justicia). Estos desposorios implican que Zeus ha adquirido un elemento de interioridad del que carecían sus predecesores. Luego, según el mito, el cosmos y el mundo de los dioses llegan a un equilibrio donde Zeus reina perennemente, o por lo menos en un grado de perennidad sin peligro de derrocamiento.

Pero Zeus, desde la cúspide de este equilibrio, contempla toda la realidad, la que le ha precedido y la que él ha contribuido a configurar, y observa que no hay un ser que pueda *celebrar* esto. Resuelve entonces hacer el último acto creativo: dar nacimiento a las Musas. De modo pues que ellas nacen para celebrar el orden justo y sabio de Zeus; y para Hesíodo la realidad se completa con el nacimiento de las Musas.

En el primer banquete que celebran los dioses después de ordenado el cosmos, las Musas *cantan*, en un canto magnífico y divino, el sentido de todo este proceso y de esta realidad; es decir, asumen en su canto la perfección de las cosas. En este canto de las Musas se da, para Hesíodo, el equilibrio absoluto.

Para el poeta no basta entonces la existencia de las cosas como tales, es decir, no basta la contemplación de lo dado como eternidad, sino que es preciso algo más: la celebración de lo que existe.

Esto es lo que constituye la interioridad del hombre; el hombre es hombre, no porque vea, no porque razone, sino porque celebra. Ese don recibido de las Musas, que hace al hombre partícipe de ellas, traslada al hombre la dimensión de su interioridad, interioridad que se da en el acto celebrante, y por lo cual el hombre más hombre es para Hesíodo el poeta, porque es quien celebra en el orden humano lo que las Musas celebran en el orden divino.

El vínculo íntimo entre el mundo de los dioses y el mundo de los humanos se realiza mediante el acto de la *inspiración*. Es precisamen-

te Hesíodo quien crea el concepto de inspiración, tan vulgarmente usado por nosotros. En el proemio citado narra por primera vez, con un lenguaje absolutamente propio, su *vocación de poeta*, en la que recibe una revelación de las Musas.

Cuando estaba cuidando ovejas al pie del monte Helicón, se le presentaron las Musas, le entregaron una rama de laurel y le ordenaron que cantara un himno a la existencia de los dioses celestiales y todo lo que ha sido, es y será. Precisamente, como signo de que recibe ese poder nuevo, le es entregada la rama de laurel. Entonces él, dirigiéndose a los demás hombres, señala cómo la inspiración que recibe de las Musas ha cambiado no sólo su destino personal, porque de pastor de ovejas se ha transformado en poeta de los dioses, sino también las dimensiones de lo humano, porque ha revelado en el hombre una capacidad para recibir la inspiración de las Musas, que en el orden divino están encargadas de interpretar el verdadero sentido de toda existencia: divina, cósmica y humana.

Así, encontramos en cierto modo resuelto el grave problema que preocupará a los pensadores de los siglos siguientes, aun a los pensadores cristianos, a saber: la contemplación de Dios, ¿ocurre por vía de la inteligencia o por vía de la voluntad? ¿Es la inteligencia, en definitiva, la que capta según su modo propio la realidad divina? ¿O es el orden de la voluntad, que a través del amor se vincula con el orden divino, y después conoce?

Hesíodo, a mi modo de ver, ya ha resuelto esto: *a Dios se lo conoce por medio del canto.* El canto es el verdadero conocimiento y el verdadero amor, unidos por un acto de inspiración que desciende del orden divino al orden humano, sin separación.

Además, la inspiración recibida por el poeta —que expresa la dimensión más profunda de lo humano— es también el único camino del orden político. Para Hesíodo, la comunidad política se funda en un acto de inspiración, o sea que traslada aquello que está en el orden divino de las Musas al orden humano. Como hemos visto, el primero en recibir este influjo en el orden humano es el poeta; pero no termina allí, sino que desciende a todos los niveles de lo humano. Poeta y rey, que Hesíodo pone en parejas condiciones, no pueden realizar su tarea sin un acto de inspiración. El gobierno de la comunidad política es uno de los modos de inspiración que debe tener en cuenta ese elemento interior del hombre celebrante, es decir, del hombre que no sólo se contenta con lo dado, sino que lo asume y lo eleva por medio del canto a una interpretación que hace que la interioridad del hombre pase a las cosas; éstas se colman de un alma, y al mismo tiempo hace que el alma del hombre se cargue de las cosas, en un vínculo mutuo.



Esto que visiblemente se da en el poeta, también se da ("se debe dar", dice Hesíodo) en el político, porque el rey, el gobernante, no puede comprender el acto de la conducción política sino a través de este principio de inspiración, y no puede ordenar armoniosamente la comunidad sino como un acto de interiorización. Así como el poeta hace pasar su mundo interior a las cosas y las recibe en él, así el gobernante hace pasar la inspiración a la comunidad política y la recibe en su interior.

De ésta relación íntima procede el desarrollo de la comunidad humana tal como la entiende el griego: una comunidad como realidad nueva incorporada a la realidad cósmica. Mientras la comunidad política no opera según esta perspectiva, es una mera cosa que está ahí, como están las otras cosas, los animales y las piedras. Pero cuando el político realiza esta conexión, la comunidad política se transforma en una nueva realidad, cargada de la inspiración que está en el gobernante, en la que están presentes los elementos de la comunidad política, como las cosas están presentes en la inspiración del poeta.

De manera entonces que, tomando como base este elemento tan importante, señalaríamos que en la línea que he llamado "glorificante" la coronación de lo humano se da en el canto. No puede existir para esta interpretación griega ninguna forma de cultura ni de actividad específicamente humana que no se corone en él; por lo tanto ninguna forma de cultura que esté desligada de la inspiración está incluida dentro de ese orden de la cultura, como elemento creativo.

En otros términos, para esta concepción del hombre celebrante y glorificante no hay nada más ajeno a la promoción de la cultura que

toda forma de racionalismo. El racionalismo esquematiza la realidad, impide la inspiración, corta el nexo que establece este vínculo, y como consecuencia, todo racionalismo crea, ineludiblemente, una degradación de la comunidad política. Por esto son incompletos aquellos textos que tratan del pensamiento griego e ignoran toda la línea glorificante, que va desde Hesíodo (s. VIII a.C.), pasa por Píndaro (s. VI-V a.C.) y llega a Esquilo (s. V a.C.). Para ellos el pensamiento griego empieza con los filósofos de la Jonia y culmina con Aristóteles; ésa es otra línea, a la que denomino "cognoscente".

Volviendo a la línea glorificante, podría ampliarse lo expuesto comentando algunos textos del mismo Hesíodo. Me limitaré a algunas partes del proemio de la *Teogonía*.

En la primera parte nos habla de las Musas, de sus danzas en la cumbre del monte Helicón, y enseguida agrega:

αἵ νύ ποθ' Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδήν,
ἄρνας ποιμαίνονθ' Ἑλικῶνος ὕπο ζαθέοιο.
τόνδε δέ με πρώτιστα θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον,
Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο:
"ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον,
ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι."

Son ellas las que a Hesíodo un día enseñaron un bello canto cuando apacentaba sus corderos al pie del Helicón divino. Y he aquí las primeras palabras que me dirigieron las diosas, las Musas del Olimpo, hijas de Zeus, que tiene la égida: "Pastores, tristes oprobios de la tierra, que no sois más que vientres, nosotras sabemos contar mentiras muy parecidas a las realidades, pero también sabemos, cuando lo queremos, proclamar verdades".

En este texto fundamental aparece por primera vez en la lengua griega y en la historia del pensamiento griego la contraposición entre *apariencia* y *realidad*, entre *mentira* y *verdad*, lo que va a ser después la contraposición entre *ser* y *no ser*. Pero en el contexto de Hesíodo tiene esto una significación muy importante, porque las verdades de



que hablan las Musas no son por cierto las verdades abstractas concebidas por un discurso del pensamiento racional, sino las verdades que tienen atingencia con este orden profundo del que venimos hablando.

ὣς ἔφασαν κοῦραι μεγάλου Διὸς ἀρτιέπειαι,
καί μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθηλέος ὄζον
δρέψασαι, θηητόν: ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν
θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα,

Así hablaron las hijas verídicas del gran Zeus, y como insignia me ofrecieron un soberbio ramo por ellas cortado, un laurel floreciente. Después me inspiraron acentos divinos para que glorifique lo que será y lo que fue.

Es decir, el poeta no sólo habla de las cosas presentes y de las pasadas, sino también de las futuras. El vate asume en Grecia el carácter de profeta.

καί μ' ἐκέλονθ' ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων,
σφᾶς δ' αὐτὰς πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν ἀείδειν.

(...) al mismo tiempo que me ordenaban celebrar la raza de los bienaventurados siempre vivientes, e incluso a ellas mismas, al comienzo y al fin de cada uno de mis cantos.

Por eso, en cada canto, la primera celebración es para las Musas, y también la última. En el medio, es decir en el lapso que va entre esas dos celebraciones, Hesíodo cuenta el desarrollo del mundo y de la historia.

El pensamiento poético de Hesíodo no sólo va a vincular al hombre con el mundo de lo divino, sino que luego se revierte a la interpretación de las cosas del mundo. Este poeta, hombre cargado de inspiración, puede entender la historia de los dioses —por ello escribe la *Teogonía*—, pero también puede entender la historia de los hombres, y por ello escribe un poema que se llama *Los trabajos y los días*. En el primer caso trata de entender la razón última de las realidades divinas

y las cósmicas; en el segundo trata de entender el sentido último de la conducta humana: el trabajo.

En Hesíodo están, entonces, las bases no cristianas, sino helénicas, de una interpretación del trabajo que puede servir para enfrentar al marxismo. Y, haciendo un poco de Chesterton, diría: Hesíodo *versus* Marx, porque Marx, cuando realiza su valoración del trabajo no hace más que colocarse en los antípodas del pensamiento helénico, representado por Hesíodo, y del pensamiento cristiano, representado por la gran teología del trabajo, campo descuidado e inculto aún en la teología católica. Lamentablemente, los únicos autores son los marxistas; habría, en dicho sentido, que retroceder hasta Hesíodo, retomar su pensamiento, y luego completarlo y perfeccionarlo con la interpretación del Nuevo Testamento. Si no se regresa a esa fuente profunda, no se podrá criticar ni ver en sus fundamentos el problema del trabajo humano.

En resumen: en Hesíodo la interioridad del hombre es un espacio en que se produce el vínculo entre lo humano y lo divino, a través de la inspiración de las Musas. El hombre es hombre porque está capacitado para ser como el "vaso de la inspiración", allí donde se va a derramar la inspiración de las Musas. Son ellas las que coronan toda la realidad, y mientras no existían, la realidad estaba incompleta. Así también el hombre: mientras no exista la inspiración es incompleto, no es el hombre en el sentido hesiódico y en el sentido griego de la indagación de lo humano.

### *2b. Píndaro*

Mientras Hesíodo muestra la perspectiva glorificante concebida en el canto personal, Píndaro la desarrollará como conciencia de la comunidad. No es el poeta el que expresa a la comunidad, sino que es la comunidad la que asciende hasta la conciencia del poeta. En Hesíodo, es el poeta individualmente considerado el que manifiesta la inspiración, cuando cumple su papel de nexo entre el mundo divino y el humano. En Píndaro, es la comunidad la que asume dicha función mediadora entre lo humano y lo divino. Esta comunidad es como una unidad, porque no se limita a una mera suma de entidades clausuradas, sino que entre esas realidades hay una dimensión que las vincula y las enlaza en una nueva dimensión de la interioridad, que es patrimonio de la comunidad.



Ahora bien, dentro del pensamiento realmente grandioso de Píndaro, la interioridad de la comunidad es un espacio mucho más complejo, más perfecto y más pleno que la interioridad de un individuo particular; pero esa comunidad así estructurada es capaz de conformar a los hombres separadamente. Por eso, hay una relación íntima entre comunidad y hombre, pero el hombre no se concibe sin su vínculo con la comunidad. La interioridad de la comunidad es algo independiente de la de los hombres, pero la interioridad de cada hombre no se explica sin su relación con la comunidad. Esto significa que Píndaro descubre una dimensión sumamente importante: que la realidad de la sociedad humana no es ni una "abstracción nominalista" (mero nombre que utilizo para designar la existencia de fragmentos en realidad separados) ni tampoco es una "masa" (solución marxista) en la cual la interioridad del hombre desciende y se confunde con el nivel inferior, no con el superior.

Para Píndaro es todo lo contrario: la comunidad es un nivel superior, el realmente superior. El verdadero nivel de la interioridad del hombre está en la comunidad y de ésta pende y depende la interioridad de cada hombre, que está en un vínculo mutuo e íntimo como en una suerte de sistema de vasos comunicantes. Éste es un pensamiento típicamente griego: la comunidad es una entidad real de la que participamos todos; así como todas las cosas participan del cosmos, nosotros participamos de la comunidad humana y ella está inmersa en el cosmos. Todo esto constituye un sistema armonioso en el cual sus partes, íntimamente vinculadas, propenden y buscan la perfección última de esa interioridad humana, sea personal o comunitaria.

Haciendo una aplicación, diremos que el pensamiento de Píndaro constituye uno de los puntos de partida para explicar el desarrollo que

ha tomado el pensamiento racional-liberal-marxista, que ha hecho de la comunidad una suma física, o sea que le ha quitado su interioridad. Por eso el detalle más importante de la concepción marxista de la comunidad es que ésta es una realidad, pero carente de interioridad propia. Ella le es otorgada ideológicamente por el Estado marxista, que coercitivamente la introduce en la masa en un acto que tiene valor creativo. Lo que hay es entonces la imposición de una ideología. De aquí se puede entrever cómo el Estado tiene un derecho anterior supremo, absoluto respecto de la comunidad y de los individuos. Ese derecho tiene características de "divino", si es que podemos hablar de "derecho divino" en la concepción marxista. Este "derecho divino" podría estar configurado como el derecho de conformar la masa, y es tan absoluto, que ante él la razón se derrumba, exactamente como ante la Fe la razón se detiene, porque estamos en términos paralelos y opuestos.

El desarrollo del pensamiento de Píndaro cumple todavía otra etapa: consiste en que la interioridad de la comunidad política tiene una expresión concreta y viva: es el canto coral. La comunidad se expresa por medio del canto coral, y el poeta verdadero es aquel que le otorga la voz a ese coro, señalando lo que se va a cantar.

El canto coral es el modo como se une la comunidad humana con lo divino. Este modo señala que el hombre comunitario es más hombre que el hombre en soledad. Esto va a ser elaborado luego por el pensamiento político griego, que culmina en aquella famosa expresión de Aristóteles cuando define al hombre como *viviente político*. Dice Aristóteles que el que no es así, "o es un dios o es un animal". El hombre es hombre social; si está más allá de lo social es dios; si está más acá es animal, pero no se puede entender hombre fuera de lo comunitario-social.

Hay que señalar que este pensamiento de la filosofía política de Platón y Aristóteles tiene justamente sus antecedentes en el pensamiento de un poeta: Píndaro.

Como ya fue explicado, ninguna filosofía se edifica sobre la base de la pura abstracción, sino que por el contrario, ha comenzado por la



poesía, la cual precede a la filosofía. Se podría decir: primero fue la poesía y después la filosofía, que sistematizó, especuló e integró en un orden sistemático lo que ya estaba en el poeta. Esto vale para todas las filosofías, incluso para el existencialismo, que ha tenido su gran poeta que precedió a la filosofía sistematizada: me refiero a Rilke, el gran poeta del existencialismo, mucho más completo que Heidegger, porque es más profundo, en la misma medida en que Píndaro es más profundo que Aristóteles. Esta relación entre el pensamiento poético y el pensamiento filosófico es típica del mundo griego y la ha legado al pensamiento occidental.

La expresión del canto coral es la manifestación de la capacidad del hombre por unir en su canto todas las realidades: las divinas, las cósmicas y la humana. El canto coral es para Píndaro la realidad suprema porque es completo y perfecto, no sólo en relación con el hombre, sino también en relación con lo divino. Cuando una sociedad expresa su dimensión interior a través del canto coral, es porque está abierta al mundo divino y recibe, por así decir, un vínculo que posibilita su dimensión de sociedad. Por eso, cuando la sociedad se cierra y no canta, es para Píndaro una comunidad muerta. Dentro del mundo griego esto tiene una importancia fundamental, porque su educación era sobre todo *musical* y *coral*; Píndaro no hace más que expresar un elemento típico del pensamiento griego anterior a la elaboración especulativa y sistemática. Lo curioso es que este elemento será incorporado por la Tradición cristiana, en la que el canto coral expresará el vínculo perfecto entre el hombre y Dios, y será por lo tanto la instancia pedagógica perfecta.[2]

El poeta nos ha dejado, entre muchos testimonios, uno que es sorprendente: me refiero a las primeras estrofas de la *Oda Pítica I*. Los juegos píticos se realizaban en honor de Apolo, dios de la luz. Píndaro componía odas triunfales que luego la comunidad cantaba en coro en celebración de la victoria. En una de esas odas, la señalada *Pítica I*, el poeta se refiere al poder de la música, al decir:

Χρυσέα φόρμιγξ, Ἀπόλλωνος καὶ ἰοπλοκάμων
σύνδικον Μοισᾶν κτέανον· τᾶς ἀκούει
μὲν βάσις ἀγλαΐας ἀρχά,
πείθονται δ' ἀοιδοὶ σάμασιν
ἁγησιχόρων ὁπόταν προοιμίων
ἀμβολὰς τεύχῃς ἐλελιζομένα.
καὶ τὸν αἰχματὰν κεραυνὸν σβεννύεις
ἀενάου πυρός. εὕδει δ' ἀνὰ σκαπτῷ
Διὸς αἰετός, ὠκεῖαν
πτέρυγ' ἀμφοτέρωθεν χαλάξαις,
ἀρχὸς οἰωνῶν, κελαινῶπιν δ' ἐπί οἱ νεφέλαν
ἀγκύλῳ κρατί, γλεφάρων ἁδὺ κλάιστρον,
κατέχευας· ὁ δὲ κνώσσων
ὑγρὸν νῶτον αἰωρεῖ, τεαῖς
ῥιπαῖσι κατασχόμενος. καὶ γὰρ βιατὰς
Ἄρης, τραχεῖαν ἄνευθε λιπών
ἐγχέων ἀκμάν, ἰαίνει καρδίαν
κώματι, κῆλα δὲ καὶ δαιμόνων θέλγει
φρένας ἀμφί τε Λατοΐδα
σοφίᾳ βαθυκόλπων τε Μοισᾶν.
ὅσσα δὲ μὴ πεφίληκε
Ζεύς, ἀτύζονται βοὰν
Πιερίδων ἀΐοντα, γᾶν τε καὶ πόντον κατ' ἀμαιμάκετον,
ὅς τ' ἐν αἰνᾷ Ταρτάρῳ κεῖται, θεῶν πολέμιος,
Τυφὼς ἑκατοντακάρανος'...

Lira de oro, dominio por igual de Apolo y de las Musas de negra cabellera; al escucharte, el paso rítmico de los coreutas abre la fiesta. Los cantores obedecen a tu señal, cuando vibrante haces resonar las notas del preludio conductor de los coros.
Y apagas en los dardos del rayo su fuego inextinguible, y se adormece sobre el cetro de Zeus el águila, que deja pender a uno y otro lado sus alas raudas, el rey de los pájaros. Has derramado sobre su testa angulosa una nube oscura, dulce clausura de sus párpados. Duerme y levanta dulcemente su lomo, poseída por la magia de tus sones. (...)

Para quien está en el secreto del texto, después de largos años, no se lo puede leer sin una profunda emoción, porque este texto venerable ha sido comentado por generaciones y generaciones. Su expresión es verdaderamente extraordinaria. Ningún texto poético, de ningún momento, período, literatura o arte ha conseguido expresar con tanta fuerza y vigor, al mismo tiempo que profundidad, el vínculo entre el hombre, el cosmos y lo divino.



Antes que cante el coro, la lira de oro toca las primeras notas para que el coro entone. En ese momento entra el paso rítmico de los coreutas; abren la fiesta y los cantos obedecen a la señal de la lira. Una vez que suena esa música —preludio del coro, que es lo perfecto—, apáganse los dardos de los rayos, porque esta música es tan poderosa, que detiene el rayo y su fuego inextinguible, en una antítesis significativa. Más aún: la música asciende y llega hasta el mismo nivel divino, donde está el águila de Zeus. Este pájaro, símbolo del poder divino, entra en un éxtasis acústico, a tal punto que cierra los ojos. Éste es el poder de la música, que cruza desde la tierra hasta lo más elevado del mundo divino y provoca en el mundo de los dioses un verdadero éxtasis. La música es tan intensa y poderosa, que provoca en el águila una suerte de oscuridad del sueño, una suerte de noche mística. Su respiración se amolda al ritmo de las ondas musicales. Éste es el efecto de la música en el mundo del más allá.

Pero la música tiene también un efecto aquí, en la tierra, y por ello el poeta dice:

Pero al escuchar el canto de las Musas pierias se estremecen sobre la tierra y sobre el mar sin término aquellos que Zeus no ama.

Es decir: en la tierra están los hombres que buscan la justicia, máximo atributo de Zeus. Cuando en la tierra suena la música, esta música perfecta, aquellos que buscan la justicia de Zeus se sienten reconfortados; pero aquellos que no están en esa línea le temen, y la música de esta lira, de este coro, los estremece.

Finalmente el efecto de la música desciende a los infiernos:

Y se estremece también en el Tártaro terrible el enemigo de los dioses, Tifón, el de las cien cabezas.

En una palabra: en esta introducción de la *Pítica I* Píndaro ha expresado poéticamente el poder metafísico, casi teológico, de la música y del canto. Un poder que se refiere a una atadura con todos los niveles de la realidad, particularmente con los tres a que se refiere el poeta: el nivel divino de Zeus, el nivel de la tierra y de los hombres, y el nivel infernal, donde están los monstruos que Zeus ha fulminado. La música circula y cruza por los tres niveles, y los anuda en una especie de poder que los trasciende a todos. El canto coral se apodera de lo divino y lo traslada al hombre, suscita en éste el sentido de la justicia y todavía desciende al mundo infernal, haciéndolo temblar ante la armonía que reina en el cosmos.

Esta concepción de Píndaro, verdaderamente profunda y extraña para nuestro modo de pensar, expresa acabadamente aquel sentido griego del vínculo estrechísimo entre lo cósmico y lo humano, vínculo éste que es infrangible, no se puede quebrar; se oscurece, se niega, pero está en el fondo mismo de la realidad humana y no hay por ello ninguna posibilidad de construir lo humano apartándose de él.[3]

## 2c. Esquilo

Resumiendo:

1) En Hesíodo el hombre es concebido como un espacio en que se produce el encuentro de lo humano y lo divino por la inspiración; sin inspiración no hay hombre.

2) En Píndaro esa dimensión cobra un sentido comunitario y se expresa en el coro. El canto coral, en cuyo ámbito se da la relación del mundo divino y del mundo humano, permite a la comunidad construirse y al hombre expresarse.

Hasta aquí entonces, *hombre* es para el griego una interioridad que recibe una inspiración traducida luego en una conciencia expresada en el canto coral.



Sin inspiración y sin canto coral, para el griego del s. III a.C. inclusive, no hay hombre. Por eso dirige su mirada a Oriente y descubre en su contorno lo que él llama "bárbaros", ya que carecen de inspiración y de canto coral.

Ahora bien: en el s. V a.C., siglo de Esquilo, el griego advierte un nuevo contenido del hombre, que en términos modernos podemos llamar *destino*.

El hombre puede ser inspiración, puede expresarse en el canto, pero hay un elemento que lo trasciende y lo empuja, un elemento que es opaco a la razón y a la inteligencia: el destino. Así aparece envuelto como en líneas de fuerza que no resultan claras para su razón, para su inspiración ni para su tarea comunitaria o personal. Tiene un destino concreto, pero hay en él un elemento irreductible, que es inexplicable y misterioso. A esto el griego le da una interpretación, que será elaborada y desarrollada por los grandes trágicos. La tragedia nace, precisamente, como concepción del destino del hombre.

En esta interpretación lo más importante es el concepto de *límite*. El hombre está estrechado o contenido en ciertos límites que no puede sobrepasar; cuando los excede comienza a desenvolverse un movimiento que inexorablemente lleva a la destrucción de lo humano.

Así como el cosmos es limitado, porque tiene una estructura no finita, sino limitada, así el hombre tiene también una estructura limitada. No puede pretender cruzar esos límites que el destino le ha impuesto y que lo constituyen como hombre. Hay sin embargo, una suerte de irracionalidad, un impulso que lo lleva a quebrar los límites. En ese instante comienza entonces un despliegue cuyo término es la destrucción; es el tema que ha desarrollado todo el teatro griego sobre la imagen de los antiguos temas míticos.

Los grandes poetas tomaron precisamente aquellos temas que mejor expresaban esta situación: la del hombre que cruza los límites. A esta condición, o a este empuje, lo denominaron con la palabra ὕβρις, que equivale a orgullo, soberbia, pecado. Es la ὕβρις el impulso que hace que el hombre trascienda el límite.

El ejemplo más característico lo encontramos en las figuras homéricas, todas ellas resplandecientes, heroicas y casi definitivas. La tragedia retoma estas figuras para analizar el tema del destino, particularmente la más majestuosa: la de Agamenón.

Agamenón posee los bienes terrenales, posee el poder, es decir, tiene un destino que se expresa con un contenido y con dimensiones propias. Pero comete ὕβρις: según el mito ese acto se da en el momento en que sacrifica a su propia hija, Ifigenia, para conseguir vientos favorables a la flota que va hacia Troya. Mediante este sacrificio llegan salvos a dicha ciudad, donde se desarrolla la guerra con todas sus consecuencias. Sigue luego el regreso de Agamenón, pero aquella ὕβρις ha empezado a actuar, porque en el instante en que se excede el límite surge un elemento que se desarrolla en forma dialéctica.

La dialéctica está causada por la ὕβρις, desencadenante de un movimiento inexorable que lleva a la destrucción; ésta se produce en relación con las personas, comunidades y pueblos; por eso es que el griego explica los desastres personales, familiares y de las comunidades políticas desde la perspectiva de la ὕβρις, ya que cuando ésta se desata, sus consecuencias son ineluctables; la última de las cuales es la aniquilación del hombre, de toda la familia o de toda la comunidad.

Esto fue lo que ocurrió al retornar Agamenón a su patria, colmado de honores, trayendo tesoros y cautivos. Muere a manos de su propia mujer, Clitemnestra; es asesinado, y así prosigue el desarrollo de la ὕβρις, ya que su hijo, Orestes, comete un matricidio para reparar el asesinato de su padre.

Este tema, que expresa el carácter del destino, toma las grandes figuras homéricas, las investiga, las analiza, las interpreta a la luz de esta circunstancia. Para Esquilo no se trata de repetir la trama del argumento mítico, ya que era conocida por todos los espectadores antes de asistir a la representación; lo que interesaba saber era qué interpretación le daba el autor al tema. En ese sentido el mito es para el poeta una suerte de tela sobre la cual recorta una interpretación, que constituye su aporte personal; no innova en el mito, sino que lo interpreta profundizándolo. Los antiguos se diferencian así fundamentalmente del autor moderno, puesto que para aquel, la originalidad está en la interpretación de la tradición; en cambio para el moderno, en el apartamiento de ésta. El antiguo entiende que el mundo dado en la tradición mítica corresponde a una trama incambiable de las cosas, sobre la cual el poeta puede fundir su mirada y extraer un principio de interpretación que sirva para los demás hombres. El poeta es aquí también un sabio, un teólogo; es un lírico que en la dimensión de los acontecimientos o temas míticos sabe indagar lo más hondo de la naturaleza humana.



Ahora bien: en el teatro griego, el papel o la función indagadora le corresponde al coro. Aquello que en Píndaro representaba la conciencia de la comunidad, se incorpora al teatro griego: el coro recibe este carácter funcional de intérprete de la acción mítica. Es el que revela debajo o en profundidad de la imagen mítica, la interpretación profunda dada por el autor.

Aquí se van a fundir todas las líneas del pensamiento poético griego: la de Hesíodo, porque el poeta es el supremo educador, es quien va a revelar a sus conciudadanos el sentido de una tradición mítica venida de muy atrás: al poeta trágico le corresponde la educación de la ciudad.

Al mismo tiempo, el poeta trágico incorpora en la trama de su obra el canto coral. No será su propia interpretación en un sentido individualista, sino que la voz de la comunidad, expresada en el coro, dirá la palabra reveladora sobre la acción trágica o mítica.

Finalmente, el poeta trágico incorpora un nuevo elemento: la indagación, contemplación e interpretación del destino del hombre; porque para Hesíodo el poeta se limitaba a revelar la contextura del mundo, del cosmos, el sentido ético de la vida; para Píndaro el coro se limitaba a expresar la conciencia de la comunidad en un acto de glorificación hímnica; pero para Esquilo lo humano es estrictamente la conciencia y el contenido de su destino; para él no basta la conciencia de la comunidad, no basta la inspiración: es menester indagar y contemplar el destino trágico del hombre.

Son precisamente los coros del *Agamenón* los que plantean uno de los elementos más importantes del destino humano: el *dolor*. Esquilo advierte que el dolor es inherente a la naturaleza humana; entonces da una solución que pretende explicar su existencia, que corresponde a una dimensión purificadora y plenificadora, pero sobre todo cognoscitiva. Es imposible para Esquilo el verdadero conocimiento si se excluye el dolor; esto lo manifiesta el coro en muchos momentos, sobre todo al comienzo de la obra, cuando habla de los designios de Zeus.

Este tema nos lleva a estudiar la naturaleza del pensamiento trágico griego: ¿qué significa la tragedia en el complejo o contextura de la cultura griega? Tal fue el intento que tuvo Nietzsche al escribir su obra *Die Geburt der Tragödie* (El origen de la tragedia) [publicada en 1872], obra que todo joven debe leer, aunque sea heterodoxa desde el punto de vista cristiano, ya que es una obra que intenta explicar lo griego desde raíces vivientes y profundas. Esta obra juvenil —tenía 24 o 25 años cuando la escribió siendo profesor de filología clásica en Basilea— reflejó el pensamiento de un helenista que tenía una sensibilidad profunda por lo griego, mucho mayor que la de sus colegas contemporáneos. Intuyó en ella más allá de la mera disquisición positiva: a Nietzsche no le interesó lo arqueológico griego, tampoco el humanismo retórico racionalista que operaba en muchos aspectos en la Europa de los s. XVIII y XIX. A él le interesó lo griego como manifestación absoluta de una dimensión del espíritu; veía en lo griego el espíritu. Fuera de lo helénico no hay espíritu. Fruto de sus estudios son dos obras: una *El origen de la tragedia*, ya citada; la otra, incompleta, pero no por eso menos importante, al menos en su primera parte, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (La filosofía en la época trágica de los griegos, 1873), donde intenta indagar la totalidad del mundo griego. Este método de Nietzsche no fue seguido, lamentablemente, ni por sus contemporáneos ni por muchos de sus sucesores. Sólo con Werner Jaeger nos encontraríamos con una línea semejante de pensamiento investigativo.[4]

Nietzsche en *El origen de la tragedia*, busca una interpretación del teatro griego y formula su concepción de lo *dionisíaco* y lo *apolíneo*.



El teatro griego sería la expresión del hombre dionisíaco, aquel que es capaz por encima o por debajo de la razón, por potencias que no son racionales, de comunicarse con el orden concreto de la existencia cósmica y humana, e interpretarla y formularla en un lenguaje que escapa absolutamente de todas las categorías racionales; y del hombre apolíneo, es decir, el hombre de la armonía del cosmos, que advierte las leyes de esta armonía y las formula en un pensamiento sistemático asible por la razón. Pero, según Nietzsche, la raíz de la cultura griega es lo dionisíaco, y cuando ese espíritu muere —ello ocurre para Nietzsche a consecuencia del pensamiento socrático—, la cultura griega ha fenecido.

La madurez de esa cultura se da en dos momentos o asuntos: uno, en el teatro griego, y el otro en la filosofía presocrática, que tienen una íntima conexión entre sí. Desde el momento en que aparece Sócrates, para el pensador germano termina el período dionisíaco y, en consecuencia, termina el hombre griego. Así para él, hombre griego es desde Homero hasta Sócrates, con dos momentos de culminación: el primero en el teatro de Esquilo y de Sófocles; el segundo, en la filosofía presocrática, desde Thales hasta Anaxágoras. Sócrates viene después, con todas sus consecuencias.

En este hombre dionisíaco, presocrático, Nietzsche coloca lo que él supone o entiende que es el arte de la música. El hombre dionisíaco es el hombre *musical*, así como el hombre apolíneo es el hombre *plástico*. Es el hombre musical el único capacitado para entender los contenidos y las raíces profundas de la existencia; es el espíritu de la música, que está presente en este viejo mito dionisíaco, el que hace posible la convivencia de lo humano con lo cósmico, cuya expresión es el arte del teatro trágico.

Nietzsche ha hecho de esta concepción el fundamento de su propia filosofía, ya que se la puede calificar como una especie de vitalismo dionisíaco, que explica la concepción del superhombre, concepción que nada tiene que ver con el evolucionismo tecnológico, aunque éste encuentre una de sus raíces en el pensamiento nietzscheano. No hay que confundir: el vitalismo dionisíaco del autor alemán, especie de

concepción cíclica tomada de la griega, es un intento de interpretación del desarrollo del mundo contemporáneo a través del pensamiento griego.

Habría que indagar por qué razón, dentro de la cultura griega, surge esta línea trágica expresada en el teatro. Entiendo que la explicación más adecuada estaría precisamente en la concepción cíclica del griego, que no tiene salida desde el punto de vista de la historia, ya que se le impone una solución inexorable en la que el hombre no parece tener salvación: de la physis indeterminada a un proceso de manifestación y luego el regreso a esa physis. Está como encadenado a un proceso fatal, y como manifestación de ello nace el sentido trágico de la vida, es decir, se trata de buscarle un contenido al destino concreto del hombre aquí en la tierra. No hay noción de trascendencia. El hombre recibe una parte que se cumple aquí, en el presente de este tiempo; el más allá para el griego, desde Homero hasta Esquilo, es una sombra; será preciso que advenga Platón y su pensamiento para que se plantee el problema del más allá como inmortalidad personal.

Por eso es que los existencialistas contemporáneos, comenzando por Heidegger, recurren frecuentemente a pensadores de ese período, cuando siguen en parte la línea de Nietzsche. El mismo Heidegger lo dice varias veces y lo ha comentado *in extenso* en otras; se ha referido con mucha profundidad, naturalmente, con un conocimiento muy acabado de estos problemas, a aquel período de la cultura griega, particularmente a la figura de Parménides, que resulta ser la base de su filosofía en algunos aspectos. Heidegger es un Parménides. Todo lo positivo, lo grande, lo tremendo y lo trágico de su pensamiento no es nada más que una prolongación del pensamiento del eleata. En la concepción presocrática, tanto trágica como filosófica, se trata de un hombre que no tiene posibilidad alguna de encontrar una salvación más allá del aquende. La existencia es el presente irremediable, es la μοῖρα, es decir, la porción de destino que recibe cada uno. De esta confrontación entre presente inexorable y absoluto y anhelo del hombre griego de hallar una solución universal, capaz de dar una significación a lo humano, surge el pensamiento trágico y la interpretación trágica del hombre. Por ello, en la tragedia griega se nos presenta el hombre en un estado de ruina constante, arrojado en un derrumbe que no termina hasta su extinción.



Esto plantea un problema: ¿cómo siendo el griego un hombre de una mente eminentemente descubridora y constructiva, cómo teniendo una inteligencia para la cual la realidad no es opaca, sino que se muestra en su estructura íntima hasta el punto de intuir la estructura de la realidad cósmica y formular o preformular las grandes leyes que la explican, cómo en el caso del hombre llega, sin embargo, a una concepción que parece destructiva?

Parecería que hay una contradicción, y en cierto modo la hay. Pero la contradicción se supera cuando se advierte que la existencia del hombre se le presenta como "irracional", es un elemento irracional que está muy por encima de la capacidad de la razón; curiosamente coincide en este aspecto con la Revelación cristiana. Uno de los puntos fundamentales del entronque del pensamiento griego y de la Revelación cristiana está precisamente en que para ambos la existencia del hombre es un irracional. La razón no puede captar esta existencia del mismo modo que capta la existencia y estructura del mundo físico. Pregunta: ¿cómo Agamenón, jefe de los griegos, destructor de Troya, cae herido miserablemente en el baño? Este héroe glorioso que ha conducido el ejército más brillante y que ha destruido una ciudadela sagrada, vuelve a su patria y muere ignominiosamente.

Esta antítesis no hace más que captar ese elemento de irracionalidad, a saber: en Agamenón como hombre, como rey y como jefe del ejército griego hay algo que está por encima de todas esas condiciones. Ese elemento es el que va a aparecer en su destino, en su muerte y en las condiciones de su muerte.

Igualmente aparecerá en el cristianismo, porque para el pensamiento cristiano la existencia del hombre está en un nivel que la razón positivista-sistemático-racionalista no puede explicar. De ahí el fracaso rotundo de los llamados "racionalistas cristianos", que pretenden hacer una especie de traslado del positivismo racionalista posthelénico

e insertarlo en la Revelación cristiana. Por eso es que hay un racionalismo que es más nefasto que la posición vitalista y dionisíaca de Nietzsche, porque ésta es perfectamente circunscribible en su contextura y en sus consecuencias. Pero el racionalismo cristiano se escuda en el carácter de la Revelación, desde la cual pretende conseguir un respaldo que le permita operar en el pensamiento contemporáneo.

Esto es un error grave: no es posible la inteligencia racional del misterio de la existencia del hombre a través de una formulación filosófica, empírica, biológica, etcétera. Cuando la Revelación cristiana nos muestra que la existencia del hombre es, en el fondo, un irracional, y que la razón humana no alcanza a percibir la verdadera dimensión de la existencia humana, se entronca con lo que el griego ha intuido a través de sus poetas trágicos.

Así decimos que en el pensamiento griego hay una línea que señala una suerte de límite a la existencia humana. Al griego no le ha bastado la glorificación del canto; ha ido más allá, pero al hacerlo se ha encontrado con un muro, que es la existencia misma *del hombre*. Hesíodo y Píndaro no se lo plantearon; ellos tomaron la existencia del hombre como algo dado, tal como los árboles, las *estrellas*, las nubes y el mar: allí está el hombre. Ésta es la grandeza *del* pensamiento griego anterior a Esquilo, a saber: el pensamiento *griego* se da en el mundo como se dan las cosas: es espontáneo, natural, diríamos nosotros si esta palabra no estuviera corrompida. Así como están los árboles, las cosas, las estrellas y el hombre, así también está un pensamiento que expresa todo ello. Pero el griego no se ha conformado ni con el canto personal de Hesíodo ni con el canto coral de Píndaro; ha ido más allá a indagar la razón misma de la existencia humana, ha descubierto lo que llamamos el sentido trágico: el hombre tiene un destino que es inadmisible e inexplicable para la razón.



## 3. La línea cognoscente

Hasta ahora hemos examinado la línea que denominamos "glorificante", o línea de la *theoría* o contemplación, que se inicia con el canto de Hesíodo y concluye con el descubrimiento del destino del hombre, que para el griego es el caso límite, puesto que dicho destino resulta un "irracional", en el sentido de que está más allá de la razón.

Tomamos ahora la otra línea, la línea cognoscente, es decir, la línea de la filosofía en sentido estricto, que como ya expliqué, se complementa con la primera. No es éste un planteo común que suela formularse cuando se estudia al hombre griego; frecuentemente se separa, y en verdad no están separadas ni en la realidad de la cultura griega, donde estuvieron íntimamente unidas en una especie de simbiosis, ni tampoco en el orden de la concepción misma, en que mutuamente se han influido en una suerte de interacción. Si las separamos, es para indagar con mayor claridad uno y otro aspecto.

La línea del hombre cognoscente arranca de la contemplación de la physis, es decir, de la θεωρία, según lo ya explicado. La physis, ese mundo que circunda al hombre, que es el fondo inasible desde donde todo sale y a donde todo regresa, es lo que el griego contempla en primera instancia. A partir de esta contemplación, el griego estructura, en primer término, un conocimiento de la realidad inmediata, de la realidad cósmica y luego una interpretación de esta realidad. Es lo que dará lugar a lo que se llama la *theoría elemental*, en este sentido: el mundo está constituido por elementos fundamentales que son la base de la physis, de la realidad circundante; entonces surgen las distintas posiciones en la primera época de la filosofía griega, la de los filósofos jónicos, que indagaron la naturaleza del mundo a través de la theoría elemental de la physis. Pero ella es incapaz de dar una interpretación del hombre, porque el hombre es irreductible a alguno de esos elementos: no es fuego, no es agua, no es aire ni es tierra. La theoría elemental podía explicar la physis, pero no al hombre.

La interpretación de la filosofía jónica tiene un momento crítico cuando su propia orientación se muestra incapacitada para explicar al hombre. En este instante que, *grosso modo*, podemos ubicar hacia el fin del s. VI a.C. y primera mitad del s. V a.C., surgen dos pensadores que se van a constituir en la base de una nueva etapa del hombre cognoscente. Me refiero a Parménides de Elea (región de la Magna Grecia) y a Heráclito de Éfeso (de Jonia, región de Asia Menor). Ambos inician esta nueva etapa en contraposición con la anterior, es decir, la de los φυσιολόγοι (en su sentido etimológico quiere decir "intérpretes de la naturaleza": Thales de Mileto, Anaximandro, Xenófanes, etcétera), que no hicieron sino expresar en el lenguaje humano la estructura íntima de la realidad.

### *3a. Parménides*

Tomamos a Parménides porque no estamos haciendo una historia de la filosofía griega, sino más bien señalando la ruta. Parménides no es un *physiólogo*. Deja de lado todas las interpretaciones de la naturaleza y formula una nueva concepción que está por encima de ellas; las comprende, pero va más allá. Lo curioso es que Parménides, para expresar su posición, nueva y distinta, escribe un poema, y no un tratado; es decir, se ve obligado en cierta manera a regresar al punto de partida de Hesíodo, vale decir, el canto. Este canto de Parménides será la exposición del itinerario seguido por el hombre cognoscente; no por el hombre que glorifica, sino por el hombre que conoce.

En este poema el filósofo coloca un proemio o introducción donde nos relata su experiencia fundamental como filósofo y el punto de partida de su filosofía. El filósofo supone que es conducido por un carro, guiado por doncellas hijas del Sol, y en este carro, semejante a los empleados en las olimpíadas o en los combates, sigue una ruta que está más allá de todas las ciudades de los hombres. Con este carro abandona la morada de la noche y se dirige —dice el filósofo— hacia la luz. Después de pasar un pórtico recibe una revelación de parte de



una diosa, la Justicia, quien le enseña la verdad del mundo. El texto es el siguiente:

ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι,
πέμπον, ἐπεί μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαίμονες, ἣ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα:
τῇ φερόμην: τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι
ἅρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον.
ἄξων δ' ἐν χνοίῃσιν ἵει σύριγγος ἀυτήν
αἰθόμενος [δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν], ὅτε σπερχοίατο πέμπειν
Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός,
εἰς φάος, ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.
ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἤματός εἰσι κελεύθων,
καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός:
αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις:
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κλῆδας ἀμοιβούς.
τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν.
πεῖσαν ἐπιφραδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα
ἀπτερέως ὤσειε πυλέων ἄπο: ταὶ δὲ θυρέτρων
χάσμ' ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους
ἄξονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι
γόμφοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε: τῇ ῥα δι' αὐτέων
ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἅρμα καὶ ἵππους.
καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρί
δεξιτερὴν ἕλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσηύδα:
ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἡνιόχοισιν,
ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἱκάνων ἡμέτερον δῶ,
χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
τήνδ' ὁδόν [ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν],
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.
ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

Los corceles que me llevan cuanto el ánimo es capaz de seguirlos, habíanse puesto en marcha luego que las deidades me encaminaron como guías

hacia la ruta famosa que lleva al varón sabio a través de todas las ciudades. Por allí era llevado, pues por allí me llevaban muy diestros los corceles, arrastrando el carro en tanto que las doncellas indicaban la ruta. El eje de los cubos, comprimido en los extremos por dos gigantes círculos, lanzaba férvido un estridor de flauta cuando aceleraban la marcha hacia la luz las doncellas hijas de Helios. Después de abandonar la morada de la noche, con sus manos despojáronse los velos de sus rostros. Allí están las puertas de los caminos de la noche y el día, un dintel y un umbral de piedra las sostienen a uno y otro extremo, pero ellas mismas, etéreas, se cubren con dos grandes batientes cuyas llaves cambiantes guarda Diké, la vengadora. Con dulces palabras le hablaron las doncellas, y persuadiéronla hábilmente para que quitase con presteza la barra del cerrojo. Al desplegarse las puertas formaron una abertura inmensa, una vez que en los quicios giraron alternativamente las batientes de bronce, guarnecidas de clavos y de puntas. Por allí, pasando entre ellas, rectamente guiaron las doncellas por la ruta el carro y los corceles. Y una diosa me acogió favorablemente. Tomó mi mano derecha entre sus manos, me dirigió la palabra y me dijo: "¡Oh joven, compañero de aurigas inmortales. A ti, que con estos caballos que te llevan has alcanzado nuestra morada, salud! No te ha guiado una suerte funesta a recorrer este camino, pues está lejos de la pisada de los hombres, sino Themis y Diké. Es menester, por ello, que tú aprendas todo, no sólo el corazón inconmovible de la verdad, perfectamente redonda, sino también las opiniones de los mortales, en las que no hay confianza verdadera".

Lamentablemente las traducciones de este texto son deficientes porque no respetan las imágenes. Es paradójico que siendo Parménides el más abstracto de los filósofos de la Antigüedad, por cuanto descubre el más universal de todos los conceptos, el del *ser*, sin embargo, su lenguaje está lleno de imágenes, típico del hombre griego que, en realidad, nunca es abstracto.

En este proemio encontramos tres partes bien definidas: la primera es la descripción de la iniciación del viaje en el carro. En ella sobresalen dos elementos fundamentales: uno es que el filósofo "es llevado"; no es él quien va, sino que "es llevado". El otro elemento es que quienes lo llevan, conducen y guían son las hijas del Sol, es decir, son



naturalezas luminosas que implican una relación cada vez más abierta del hombre en cuanto al mundo de la luz, porque está en la morada de la noche y viaja hacia la luz, pero para ir de aquella a ésta es preciso que su mente participe de la naturaleza luminosa. Por eso es que estas guías que lo acompañan, le van enseñando en este viaje el carácter de la naturaleza luminosa, para que en la contemplación próxima su mente esté acostumbrada a esa lumbre. Con esto Parménides descubre el elemento fundamental de la filosofía: es una visión luminosa; la filosofía no es, en primera instancia, un sistema; no es una solución y tampoco es un esquema. Es la capacidad del espíritu del hombre en un acto de visión luminosa, lo que Parménides subraya estrictamente.

En el viaje las doncellas hijas de la luz, en un momento dado se quitan los velos, después de abandonar la morada de la noche, ya que en un principio se le presentan al filósofo "veladas", pues él no podría soportar ese mundo de luz; pero a medida que la experiencia del viaje lo ha acercado a la morada de la luz, las guías se han despojado de sus velos, de modo que el filósofo puede contemplar cara a cara sus rostros como paso anticipado de la contemplación última de la verdadera y última luz.

Hay, entonces, un elemento fundamental en esta línea cognoscente: el conocimiento es un contacto del alma con el mundo de la luz. Ésta es la luz fundamental, de la cual es imagen la luz física y no a la inversa, es decir, que la verdadera luz es la luz inteligible de la mente y de ella es imagen la luz física; entre la luz física y el ojo se establece similar relación que entre la luz inteligible y la mente. Subrayo nuevamente que para el griego la contemplación de la luz es, en definitiva, una *theoría*, y que este "acto de visión" se realiza por un proceso en etapas en el que se da una experiencia en la que el filósofo asciende hacia planos cada vez más elevados.

Ésta es la primera parte del proemio; un texto verdaderamente fundamental en la historia del pensamiento griego.

La segunda parte está constituida por la descripción del pórtico. En este viaje el carro que conduce al filósofo pasa por todas las ciudades de los hombres y se aleja del mundo; deja la morada de la noche y se

dirige hacia la luz. Sin embargo, deben cruzar un obstáculo, puesto que hay un pórtico. El filósofo describe minuciosamente su construcción: está formado por dos batientes, por dos puertas estrictamente cerradas y nadie puede atravesarlo si la llave que abre la puerta no es entregada por la diosa que la custodia, es decir, por Diké, diosa de la Justicia. Otro elemento importante es esta presencia: el conocimiento filosófico griego no está escindido de ninguna manera de la armonía del cosmos. Es lo que significa la presencia de la diosa Justicia, no de la justicia en un sentido moral ni en una dimensión ética, sino en tanto que dimensión ontológica. La realidad del hombre tiene una relación intrínseca con la realidad del mundo y no puede avanzar si no respeta y no se somete a la misma. Hay una realidad del mundo que se corresponde con la realidad del hombre, y el filósofo es aquel que la cumple en máximo grado, extensión y profundidad; puede entonces, pasar el pórtico. De allí que la filosofía de Parménides comienza en el acto mismo en que lo cruza, porque desde ese momento no va a ser un mero contemplar el itinerario o las guías del viaje, sino un contemplar su meta final. El pórtico representa, pues, la dificultad fundamental del itinerario filosófico; si no se lo cruza se habrá hecho un viaje de una determinada significación, pero no será filosofía.

En fin, la tercera parte del proemio es, una vez cruzado el pórtico, la recepción de la diosa que tiene en sus palabras el sentido último de la realidad. La diosa le va a revelar al filósofo cuál es el sentido de la verdad, "perfectamente redonda", rotunda, y le va a revelar también las opiniones de los mortales. Es que los hombres están, diríamos, en una relación con la verdad, que puede ser aproximativa o alejada de ella; cuanto más alejada esté, la opinión del hombre constituye un mundo cerrado que está imposibilitado de llegar a esa verdad; cuanto más próximo está el hombre a esa verdad, la contempla en su integridad perfecta como un mundo armonioso, por eso dice: "perfectamente redonda", puesto que para el griego la forma esférica es el símbolo de la perfección del pensamiento.

Parménides establece aquí la primera distinción fundamental para toda la filosofía griega posterior, entre estos dos órdenes: la *verdad*, que coincide con un orden absoluto, y la *opinión*, que coincide con un orden cambiante.



Ahora bien, se ve por este texto que Parménides no realizó su tarea de filósofo, de hombre cognoscente, al modo de alguien que amontona, como una hormiga, distintos conocimientos parciales. Parménides recibe una iluminación. El principio de la filosofía para este griego es un contacto iluminante, inicial y total. No es entonces el discurso dialéctico desde una verdad más conocida hacia otra menos conocida, sino que el filósofo parte de un todo que se le da en esta revelación, descripta en el texto.

En cierto modo el desarrollo del itinerario del hombre cognoscente se asemeja, desde este punto de vista, al del hombre glorificante. Tanto en Hesíodo como en Parménides se encuentra la imagen de una revelación. Uno la recibe de las Musas, que le dicen: "Ya no serás pastor, ahora cantarás el origen del mundo y de los dioses", y le confieren una dignidad casi profética. En el caso del filósofo es también una revelación luminosa la que permite que descubra inicialmente la verdad total, que desplegará en el cuerpo del poema, y que se resume para Parménides en la sentencia que dice: "El ser es, el no-ser no es". El hombre cognoscente va más allá de la mera constitución del cosmos; no le interesa saber si el mundo está constituido de agua, aire, tierra o fuego; lo que afirma es la imposibilidad de la nada y, desde este punto de vista Parménides subraya la concepción eterna del cosmos y de toda realidad. Ésta es una realidad plena, sin rupturas. Por eso es que los intérpretes posteriores modernos han dado una imagen un poco equívoca de Parménides al suponer que él imagina un mundo esférico y rígido. No es eso lo que quiere decir, sino que la realidad no tiene ruptura de ninguna especie; todo es realidad absoluta y eterna.

Desde este punto de vista, la diferencia que tendrá con el pensamiento cristiano es fundamental, porque este último reconoce una ruptura, ya que parte de la Creación y antes de ella estaba sólo Dios, pero no el mundo. La Creación interpone un nuevo elemento. Pero dialécticamente respecto de los que somos creados, la nada tiene existencia. Hay pues para el pensamiento cristiano un término dialéctico:

frente al ser o a la existencia está la nada, puesto que yo en un momento no existí, he sido nada. Esto para el griego es impensable; de allí que su itinerario cognoscente se desarrolle por un mundo pleno.

### 3b. Platón y Aristóteles

Esto fue desarrollado plenamente por Platón. De entre muchos tomaré un texto suyo, del Libro V de *La república* (475b), donde expone cuál es la naturaleza de la filosofía, y aclara la tendencia del hombre cognoscente, que contempla para conocer y no para glorificar.

> Καὶ μὴν φιλοτίμους γε, ὡς ἐγῷμαι, καθορᾷς ὅτι, ἂν μὴ στρατηγῆσαι δύνωνται, τριττυαρχοῦσιν, κἂν μὴ ὑπὸ μειζόνων καὶ σεμνοτέρων τιμᾶσθαι, ὑπὸ σμικροτέρων καὶ φαυλοτέρων τιμώμενοι ἀγαπῶσιν, ὡς ὅλως τιμῆς ἐπιθυμηταὶ ὄντες.
> Κομιδῆ μὲν οὖν.
> Τοῦτο δὴ φάθι ἢ μή: ἆρα ὃν ἄν τινος ἐπιθυμητικὸν λέγωμεν, παντὸς τοῦ εἴδους τούτου φήσομεν ἐπιθυμεῖν, ἢ τοῦ μέν, τοῦ δὲ οὔ;
> Παντός, ἔφη.
> Οὐκοῦν καὶ τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι, οὐ τῆς μέν, τῆς δ' οὔ, ἀλλὰ πάσης;
> 'Αληθῆ.
> Τὸν ἄρα περὶ τὰ μαθήματα δυσχεραίνοντα, ἄλλως τε καὶ νέον ὄντα καὶ μήπω λόγον ἔχοντα τί τε χρηστὸν καὶ μή, οὐ φήσομεν φιλομαθῆ οὐδὲ φιλόσοφον εἶναι, ὥσπερ τὸν περὶ τὰ σιτία δυσχερῆ οὔτε πεινῆν φαμεν οὔτ' ἐπιθυμεῖν σιτίων, οὐδὲ φιλόσιτον ἀλλὰ κακόσιτον εἶναι.
> Καὶ ὀρθῶς γε φήσομεν.
> Τὸν δὲ δὴ εὐχερῶς ἐθέλοντα παντὸς μαθήματος γεύεσθαι καὶ ἀσμένως ἐπὶ τὸ μανθάνειν ἰόντα καὶ ἀπλήστως ἔχοντα, τοῦτον δ' ἐν δίκῃ φήσομεν φιλόσοφον: ἦ γάρ;
> Καὶ ὁ Γλαύκων ἔφη: Πολλοὶ ἄρα καὶ ἄτοποι ἔσονταί σοι τοιοῦτοι. οἵ τε γὰρ φιλοθεάμονες πάντες ἔμοιγε δοκοῦσι τῷ καταμανθάνειν χαίροντες τοιοῦτοι εἶναι, οἵ τε φιλήκοοι ἀτοπώτατοί τινές εἰσιν ὥς γ' ἐν φιλοσόφοις τιθέναι, οἳ πρὸς μὲν λόγους καὶ τοιαύτην διατριβὴν ἑκόντες οὐκ ἂν ἐθέλοιεν ἐλθεῖν, ὥσπερ δὲ ἀπομεμισθωκότες τὰ ὦτα ἐπακοῦσαι πάντων χορῶν περιθέουσι τοῖς Διονυσίοις οὔτε τῶν κατὰ πόλεις οὔτε τῶν κατὰ κώμας ἀπολειπόμενοι. τούτους οὖν πάντας καὶ ἄλλους τοιούτων τινῶν μαθητικοὺς καὶ τοὺς τῶν τεχνυδρίων φιλοσόφους φήσομεν;
> Οὐδαμῶς, εἶπον, ἀλλ' ὁμοίους μὲν φιλοσόφοις.
> Τοὺς δὲ ἀληθινούς, ἔφη, τίνας λέγεις;
> Τοὺς τῆς ἀληθείας, ἦν δ' ἐγώ, φιλοθεάμονας.



> —Pero, respóndeme ahora, cuando se dice de alguno que ama una cosa, ¿queremos decir que sólo en parte la ama, o bien que la ama por entero?
> —Quiere decir que la ama por entero.
> —¿Y entonces diremos que el filósofo es el que desea la sabiduría, no de esta parte y no de aquella, sino la sabiduría total?
> —Sin duda.
> (...)
> —¿Y lo llamaremos filósofo a aquel que quiere toda la ciencia con el mismo ardor, y que es insaciable en aprender?
> —Habría según eso filósofos en abundancia, y bastante extraños, porque sería necesario incluir a todos los curiosos de ver y oír que parecen haber alquilado sus orejas para oír todos los coros y que corren a todas las fiestas dionisíacas, sea en la ciudad, sea en el campo. (...)
> —No, ésos no son filósofos sino en apariencia.
> —¿Quiénes son pues, a juicio tuyo, los verdaderos filósofos?
> —Los que aman la contemplación de la verdad.

Es decir, la filosofía está en relación con la sabiduría total y con la contemplación de la verdad. Para Platón no se edifica por una suma de conocimientos parciales, porque dicha suma es lo que él describe en este texto, como la curiosidad insaciable del hombre por conocer las verdades parceladas, diferentes y fragmentadas. Ese nivel de verdades corresponde a un deseo o intelección o tendencia del alma que es su vínculo con las realidades físicas. En cambio, por encima de ese vínculo, hay otro nivel en que está la sabiduría total o la verdad, cuya contemplación es la meta del filósofo. Pero también para el socrático o el platónico el punto de partida de esta contemplación se da por un acto de revelación. Es una suerte de iluminación lo que lleva al filóso-

fo a descubrir ese mundo superior desde el cual desciende para contemplar las realidades fragmentadas circundantes.

Esta línea culmina en Aristóteles, pero éste construye según un doble ritmo. Mientras en Parménides y en Platón el hombre cognoscente parte desde un acto de iluminación y desciende al conocimiento del mundo, y el conocimiento es la contemplación del todo inicial que es la fuente de la filosofía, Aristóteles parte de las realidades circundantes por un ascenso que es ahora dialéctico, no iluminativo. Por eso desde Aristóteles la filosofía cesa de ser iluminativa y pasa a ser dialéctica en el sentido que la razón, la inteligencia, opera sobre las realidades inmediatas, conocidas, y va ascendiendo a las mediatas y desconocidas. En este ascenso de la inteligencia se llega, aparentemente, a aquel punto que coincide con la iluminación total, fontal en Parménides y en Platón. Pero una vez llegado a este punto, Aristóteles vuelve a descender a la realidad circundante y fragmentada; hay un ritmo de ascenso y de descenso y en este ciclo completo se desarrolla su filosofía.

El desconocimiento de este ritmo implica un desconocimiento del verdadero valor de su filosofía, particularmente cuando cesa de ser inteligida en sus propios textos y es tomada como una especie de sistematización de un Aristóteles de décima mano. Se lo presenta entonces como el filósofo sistemático que ha resuelto todo. En realidad Aristóteles no ha resuelto nada, porque quizá ni siquiera para Platón es tan problemática la filosofía como para Aristóteles, quien en ese doble ritmo de ascenso y descenso completa de un modo particular el ciclo de la inteligencia. Pero en su concepción la mente humana no debe detenerse, sino realizarlo nuevamente, concibiendo el mundo de la inteligencia como algo que no es definitivo en su elaboración: la mente humana debe prolongar ese ritmo de ascenso y descenso.

Se ve entonces cómo en esta línea del hombre cognoscente griego hay dos etapas fundamentales: la etapa iluminativa de la filosofía, en la que por un acto de iluminación se crea una experiencia, un itinerario; y la etapa dialéctica, en la cual la filosofía crea un sistema, pero sin abandonar su conexión con la experiencia del filósofo. Parménides, Platón y Aristóteles llevan el pensamiento griego hacia la universalización, que en el último se hace sistema completo, y en él están incluidas todas las ciencias posibles, por lo que es el fundador de todas ellas, ya que su método ascendente-descendente abarca toda la realidad, objeto de estudio de todas las ciencias particulares; éstas sin embargo tienen un vínculo con la filosofía en la medida en que se integran en este doble ritmo ascendente-descendente.



Sintetizando: el hombre griego es el hombre *theorético*, en el sentido que es contemplativo. Esta contemplación se rige por dos líneas: una es la vía *ex auditu* (por el oído), considerada por el griego como inspirada por las Musas mediante la palabra y que nos da el hombre musical. Este carácter define un elemento fundamental de la naturaleza del hombre. Cosa curiosa, la vemos asumida por el cristianismo, que proclamará *fides ex auditu*, por lo que quien pretenda tener la Fe por otra vía que no sea el oído, no busca la Fe. Quiere decir que hay una coincidencia, que ahora subrayo provisoriamente, entre el descubrimiento griego del mundo a través de las Musas y del canto y el detalle fundamental de la Fe cristiana, que es *ex auditu*.

En esta línea, el griego se forma y conforma a través de la música, y por eso para él es fundamental la vida estética de la poesía. Podemos obtener una conclusión importante respecto de nuestro mundo presente: el hombre contemporáneo es un hombre que ha negado sistemáticamente el oído; es un hombre que se cuantifica: del oído pasa a la vista y de la vista pasa al tacto o al gusto, y esto es la antítesis del hombre musical griego.

El griego no se conforma con esto, e inicia el otro camino: la theoría *ex visu* (por la vista). ¿Qué es lo que ve? Ve la physis, lo que lo circunda, el cosmos, y al verlo lo indaga e intenta explicarlo. De esta contemplación *ex visu* nace la concepción elemental del mundo. Como una exigencia de que esta theoría no explica al hombre, nace la theoría filosófica en sentido estricto: la búsqueda de la verdad, absoluta y universal, por encima de todas las contingencias. Entonces advienen Parménides, Platón y Aristóteles a través de las dos etapas ya explicadas: la iluminativa y la sistemática.

Así se comprende la armonía profunda que animaba al griego del s. V a.C., urgido por dos instancias: la que implica lo más humano del hombre, la que hace al hombre más hombre; y al mismo tiempo la que implica lo más divino del hombre, que lo acerca más a Dios, al operar ambas como una suerte de doble ruta que lo lleva insensiblemente a la contemplación de las realidades divinas y de las realidades que están en el mundo, pero que son resultado de aquellas.

Entonces, aunque no partía del principio de la Creación, el griego descubrió sin embargo el mundo divino concibiéndolo como una realidad plena, no rígida. Está el mundo, es decir el cosmos; está el hombre a continuación, y está luego el mundo divino; todo es una sola realidad que se perfecciona y se llena como un solo espacio. No hay que olvidar, en lo que respecta a la historia del humanismo, que estos elementos le son esenciales, y el humanismo que los desconozca deja, *ipso facto*, de ser tal.

## Notas

[1] Si es verdad lo que decía Pío XI, hablando a propósito del problema "semita-nazi", que nosotros somos "semita-espirituales", también es verdad, hablando de la contextura del pensamiento, que nosotros somos "heleno-espirituales".

[2] Por esto es que habría que reformar desde sus raíces la educación argentina. En la escuela primaria habría que estudiar canto y enseñar a los chicos las cosas. Cosas y canto y nada más. En la educación secundaria habría que enseñar los instrumentos de captación de la realidad: los principales son las lenguas. Todo lo demás es una superestructura inútil que mata el espíritu; eso lo vemos en la educación argentina: los niños y los adolescentes mueren en las aulas. Esta situación se agrava en la educación universitaria. No hay que buscar la causa de todo esto solamente en la Reforma Universitaria de 1918 ni en el liberalismo. Las taras educativas arrancan de muy atrás: es el desprecio, evidenciado en distintos momentos y líneas de la educación argentina, por las Musas, por la inspiración, por el canto, por la formación artística. Así se ha constituido un hombre, el hombre argentino, cuya interioridad artística es precaria, no porque no la tengamos, ya que tenemos alma espiritual, sino porque nos cuesta cultivarla. Como consecuencia de ello ha nacido una sociedad que carece de interioridad en el sentido explicado por



Píndaro. Es una sociedad que desde el comienzo está masificada, aun cuando no operen las técnicas de masificación, dado que es una sociedad sin interioridad comunitaria. Nosotros, que volvemos a estas fuentes, no lo hacemos con un sentido erudito, para hablar de concepciones antiguas y perimidas. Volvemos porque como fuentes siempre son un punto de partida. Nuestra tarea es ver todas las instancias, examinarlas y procurar realizar una labor nueva, que tiene que reflejarse en hechos concretos en la educación primaria, secundaria, técnica, universitaria, profesional. Mientras no se trabaje en este nivel, no habrá soluciones en la educación argentina y por ende en la comunidad política argentina.

[3] Habría que aplicar esta cuestión al desarrollo de la mentalidad posterior al s. XVII, en general y particularmente aquí. Las cosas han dejado de ser realidades que representen para nosotros entidades vivas. Desde el punto de vista cristiano han dejado de ser creaturas, para descender al nivel de la contextura técnica. Se trata de saber si una educación tecnificada puede darnos los puntos de partida o de salida en la situación en que nos debatimos. Más concretamente aún el problema se cierne sobre si el tipo de educación norteamericana puede ser el modelo para encarar el problema de la interioridad humana como sostiene Píndaro. En la educación norteamericana el hombre ha perdido la atadura con la interioridad; de ahí el fracaso de Estados Unidos en el aspecto de la formación del hombre, del hombre completo. Nuestro problema es construir la interioridad para sacar a la nación de este estancamiento de masas; desde esta perspectiva, Estados Unidos no nos puede dar nada porque nada tiene; peor aún, tiene un problema más grave: una educación entendida desde un ángulo exclusivamente técnico ha creado una sociedad que no puede entender la dimensión de la interioridad. Nosotros, los hispanoamericanos, no la tenemos, pero la podemos entender y en este sentido estamos en ventaja respecto de Estados Unidos. Ello nos ha sido dado y somos así y en ello está nuestro patrimonio fundamental: *el ansia de la interioridad*. Es verdad que somos pobres, desordenados, miserables, débiles, etcétera, pero tenemos un bien que es absolutamente propio e intransferible: el bien de la interioridad. Es sobre esta base precaria que nosotros debemos construir. Si en este momento sustituimos esto por una falsa educación tecnológica, estaremos irremediablemente perdidos, porque seremos destruidos desde adentro. No será la destrucción del liberalismo o del racionalismo, que ha obrado como una erosión, sino que será una destrucción intrínseca, porque desplazaremos el fundamento de la interioridad. Por eso nuestra tarea es descubrir este dato, verlo con claridad, cimentarlo y construir sobre él. Como lamentablemente la historia no es sólo la concepción, sino que son los poderes que se ejercen sobre ella, tenemos que ver en este momento dos poderes fundamentales sobre Hispanoamérica: uno, la destrucción

desde adentro, mediante el desplazamiento del cimiento de la interioridad con diversos *slogans*: Alianza para el Progreso, Panamericanismo, etcétera, que tienden a impedir la creación de la interioridad americana. El otro poder es el que quiere hacer de Hispanoamérica una nueva realidad histórica sobre la base de construir su interioridad, es decir, una tarea eminentemente creativa. Este problema está también planteado en otros sectores del mundo, incluida Europa. Es Europa, precisamente, la que nos puede comprender mejor, porque Europa es una interioridad y la custodia. Pese a las guerras y los desastres, la interioridad de Europa sigue incólume y el europeo es el hombre de la interioridad. Por ello, en este aspecto fundamental nos entiende más que el norteamericano.

[4] La figura de Jaeger (1888–1961) es muy importante. Murió en Boston a los 73 años después de una intensa labor realizada parte en Europa, parte en Estados Unidos. Sin embargo, se quejaba de Estados Unidos porque —decía— allí no encontraba la posibilidad de un estudio en profundidad con los caracteres del humanismo europeo. Jaeger fue profesor de la Universidad de Harvard desde 1937–1938 hasta su muerte; y por lo que podemos ver a través de su obra posterior a 1940, muchos de sus colaboradores son europeos e incluso muchas de sus obras se editan en Europa. Él está en Harvard por diversos motivos: porque tiene su biblioteca y por los medios, pero realiza en verdad una tarea europea en un mundo no europeo. Si uno sabe leer entre líneas, para Jaeger el mundo norteamericano está preso de una *hybris* que es inexorable.

# Capítulo III

# EL HOMBRE FUNDACIONAL

Es conveniente trazar una breve síntesis y sacar algunas conclusiones del desarrollo anterior. Según dijimos, la concepción del hombre griego circula por dos líneas: la que nace *ex auditu* (por el oído), es decir, por la música y el canto, y la otra *ex visu*, es decir, por la contemplación de la naturaleza. La primera corresponde a la línea de la Musa y de la inspiración —de la poesía—, que tiene su desarrollo: Hesíodo, Píndaro, Esquilo. La segunda es la de la filosofía jónica, filosofía de la naturaleza, de los φυσιολόγοι, los intérpretes de la naturaleza, que culmina después de un desarrollo complejo en la figura de Parménides; éste sería el primer filósofo en el sentido de un saber como lo entiende Platón, es decir, una sabiduría del todo, desde el todo y no desde las partes. Estas dos líneas están íntimamente trabadas, constituyen la manifestación del sentido theorético del hombre griego. Decimos *theorético*, no *teórico*, porque esta palabra en castellano es equívoca; theorético en el sentido de que la contemplación —la *theoría*— sea desde el canto (*ex auditu*), sea desde la *physis* (*ex visu*), significa el descubrimiento de los vínculos internos de la realidad. Ésta, armoniosa y perfecta, a su vez se vincula con el mundo divino.

Dentro de este orden, la *theoría* griega realiza también el descubrimiento o la contemplación de lo que podemos llamar el destino del hombre; sobre esta ruta se encamina el pensamiento lírico de los poe-

tas y de los grandes trágicos griegos, desde el s. IX a.C. hasta la finalización del s. V y comienzos del s. IV a.C.

Esta síntesis pretende señalar que al hombre griego no le interesó el dominio del cosmos; ni el imperio político, porque subrayó el carácter contemplativo. Lo que el griego llama "vida filosófica" es entendida como un acto vital contemplativo, que se dio en las grandes comunidades de filósofos: en la comunidad pitagórica, en la Academia platónica, en el Liceo aristotélico, y que continuó hasta los primeros siglos del cristianismo, ya que la vida monástica cristiana es la coronación y la perfección de la vida filosófica griega. El monje es un theorético en el sentido griego del término, aunque la theoría del monje tiene otros elementos que veremos más adelante. Así, en el hombre griego no hay que buscar ni el dominio del cosmos, ni el imperio político, ni tampoco el sentido utilitario de los conocimientos, que se traduce en la tecnología. Esto está ausente del hombre griego desde sus orígenes hasta su desarrollo pleno, su declinación y su desaparición. El griego es el curioso, el que investiga, pero con miras a una sistematización que le permita entender las cosas, no aprovecharlas.

Tanto en la línea del canto como en la línea de la filosofía en sentido estricto se produce el despliegue de las virtualidades del espíritu, que dan, en el caso de la poesía, la inteligencia del hombre en tanto que tal.

En lo que nosotros conocemos del llamado "mundo de Occidente" o "cultura grecolatina", nadie ha intuido con mayor profundidad el misterio del destino del hombre como los griegos en la poesía y en la línea de la especulación; nadie ha intuido con mayor profundidad que ellos la estructura interna de la realidad. La unión de estos dos aspectos es la herencia del hombre griego que se prolonga y se encadena con una tradición.



## 1. La tarea fundacional del hombre romano

Frente a la situación del hombre griego se presenta la contextura del hombre romano, que es, por así decir, su polo opuesto, pero que no por eso deja de descubrir un constitutivo, un ingrediente existencial del hombre, que le corresponde como tal. Si bien es cierto que el individuo desciende a las raíces más hondas del espíritu, no agota las posibilidades de manifestación de lo humano. El romano aporta otra instancia distinta que complementa la griega, en lo que llamamos "las fuentes del humanismo".

Se trata de una mirada sobre el cosmos, en tanto éste ofrece la posibilidad de un vínculo que manifieste la capacidad creadora del hombre. De allí que el romano establecerá un imperio político.

Para este análisis partiremos de dos textos de Cicerón. Uno es el proemio del Libro V de las *Tusculanae disputationes*, donde nos da el concepto romano de filosofía. Este texto permite establecer una disyunción respecto del hombre griego: para el romano, la filosofía no es la actitud contemplativa theorética del griego, sino que es de carácter ético y práctico. El otro texto de Cicerón pertenece a su diálogo *De re publica*, es decir, un texto referido a la comunidad política.

El primero, proemio del Libro V de las *Tusculanae disputationes*, es un elogio de la filosofía, elogio que señala a ésta como *dux vitae*, conductora de la vida:

O vitae filosofia dux.

Oh filosofía, conductora de la vida.

*Dux*, término típico latino, está tomado de la esfera militar y política del romano. El *dux* es, en la sistematización política romana, el que tiene la conducción suprema del Estado en un momento determinado. Cicerón lo aplica a la filosofía.

O vitae philosophia dux, o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum! (...)

> Tu urbis peperisti, tu dissipatos homines in societatem vitae convocasti, tu eos inter se primo domiciliis, deinde coniugiis, tum litterarum et vocum communione iunxisti, tu inventrix legum, tu magistra morum et disciplinae fuisti;

> Filosofía, conductora de la vida, indagadora de la virtud y expulsora de los vicios (...) Tú has engendrado las ciudades y has convocado a los hombres a la vida de sociedad (...) Tú los uniste primero por una casa común, luego por el connubio, y más tarde por las letras y la común unión espiritual. Tú la inventora de las leyes, tú la maestra de las costumbres y la disciplina de ellas has sido.

Cada una de las invocaciones muestra lo que hemos llamado el carácter "ético-práctico" del romano. La filosofía es para el romano la encargada de ordenar la cosa pública, bajo la cual están todas las instancias humanas.

En las *Tusculanae disputationes* Cicerón expone toda la doctrina antigua sobre la inmortalidad del alma. Al final de la obra, en el Libro V, incluye este elogio de la filosofía que expresa la aplicación ético-práctica de lo fundamental y definitivo que hay en la certeza de la inmortalidad del alma. Porque para el romano la inmortalidad no interesa sólo en el orden personal, sino en la medida de su relación con la vida de la comunidad. Para el griego es un problema de conocimiento, de theoría en el sentido explicado; un problema de indagación de la estructura interna de las cosas y de su relación con el mundo divino; descubre por allí lo que podríamos llamar la "inmortalidad personal". En cambio, el romano ve en la inmortalidad personal un dato, un don necesario para la existencia de la comunidad política.

Este aspecto, que deducimos del texto de Cicerón, no hace más que coronar un desarrollo típicamente romano, que se refleja en la religión romana y que la diferencia de la griega. También en este caso hallamos una suerte de complementación entre el carácter de ambas. La religión griega sería algo así como una religión de los nombres divinos. Esto quiere decir que en la denominación de las cosas y en los



nombres de los dioses, el griego establece un punto de vista sobre la realidad. Así, por ejemplo: en las distintas divinidades que se refieren al orden de la belleza, sus nombres, por la palabra, significan un ordenamiento de la realidad. El nombre de las divinidades de la guerra genera otro ordenamiento, y así sucesivamente. De modo que si tomáramos todos los nombres divinos de la religión griega, tendríamos todos los puntos de vista de la mente griega respecto de la realidad y obtendríamos, en verdad, un sistema muy complejo.

La religión griega no es como se presenta en algunos libros de historia, como el mero hecho de la aventura mitológica, como el desarrollo de ciertos acontecimientos que les ocurren a determinados dioses. Es un modo de ver la realidad a través de la palabra, palabra que organiza la realidad y que puede referirse a instancias diversas.

La religión romana en cambio es completamente distinta. Cuando se habla de paganismo antiguo en forma general, no se dice nada, porque es verdad que podemos incluir en él tanto la religión griega como la romana, desde el punto de vista de la ausencia en ellas de la Revelación. Aunque eso no implica que en esas religiones no se expresara una concepción acorde con un aspecto de la realidad y que no hubiera el descubrimiento de un orden divino.

## 2. La acción sacra. Sacralidad y profanidad

En la religión romana interesa, en primer lugar, la intervención activa del hombre en el cosmos. El hombre como creador de un espacio en el que se ponen en contacto el mundo divino, invisible, misterioso, con el mundo de nuestra experiencia, con la tierra, con el cosmos. El hombre posibilita ese vínculo en la medida en que realiza una acción sagrada. La religión romana es la religión de la actividad sacra del hombre, que permite que lo divino y lo cósmico entren en contacto. De allí que subrayara con tanta nitidez y fuerza el *rito*, porque en la acción sacra del hombre lo más importante es el rito; mientras que en la religión griega lo más importante es el *nombre divino*.

No vamos a extendernos demasiado en este problema, que es fundamental para estudiar la diferencia, dentro de la antigüedad precristiana, entre la mentalidad religiosa griega y la romana, asunto que se investiga desde los últimos treinta años.

Hoy, al estudiar la significación de la religión como actividad sagrada, la significación de sus ritos y los modos como éstos se presentan, debemos considerar el espacio o ámbito sagrado en que se mueve el hombre. La religión romana ha subrayado la diferencia entre un ámbito sagrado y otro que no lo es: el profano. El centro mismo del ámbito sagrado es el espacio en que se cumple el rito religioso, es decir, el acto sacro específico que permite el vínculo entre lo divino y lo humano. Esto se expresa, entre otras actividades, en el arte de la adivinación: por eso se legisló sistematizando esta instancia.

El centro de la actividad sacra es el rito, pero con el alejamiento de ese centro, cesa el ámbito sagrado y se ingresa en el profano. Sin embargo, hay una relación íntima entre ambos órdenes, y es el sacro respecto del profano el que establece la estructura de la totalidad.

Esta relación entre ambas esferas —lo sacro y lo profano— se traslada al orden de la comunidad humana, es decir, de la comunidad política. El carácter activo del hombre que le permite ser intermediario entre lo divino y lo humano, nexo entre ambas dimensiones, le da al hombre romano su rasgo de *fundador*. El hombre romano está frente a las cosas como quien trae una realidad nueva; no es el hombre que contempla las cosas, sino el que les va a agregar, les va a dar una coronación en una obra. Es el hombre fundador, es el *homo conditor*. Pero ese carácter fundacional romano se expresa ante todo en la fundación de la comunidad política, que es el verdadero ámbito donde se ponen en contacto lo divino, lo humano y lo cósmico. Y contendría dentro de ella todas las posibilidades de relaciones de lo humano con lo divino o de lo cósmico con lo divino. De allí que, fuera de ella, el romano no entiende al hombre.

En el segundo texto de Cicerón, Libro I del tratado *De re publica*, cap. VII, par. 12, después de hablar de las formas políticas, dice:



Haec pluribus a me verbis dicta sunt ob eam causam, quod his libris erat instituta et suscepta mihi de re publica disputatio; quae ne frustra haberetur, dubitationem ad rem publicam adeundi in primis debui tollere.

He expresado todo esto con muchas palabras a causa de que con esta obra había dispuesto establecer y acoger una discusión sobre la comunidad política. Y a fin de que no se la tuviera en vano, he debido en primer término, eliminar toda duda sobre la participación en la vida política.

Cicerón se encontraba con el resultado de dos escuelas filosóficas griegas epigonales, los estoicos y los epicúreos, quienes tenían distintas razones para opinar que el hombre debía aislarse de la sociedad o comunidad política. El estoico porque la vida pública dañaba la virtud y no era propio del sabio mezclarse en las contiendas políticas. El epicúreo por un desprecio a la organización política, en tanto que ella ignoraba el verdadero fundamento de la realidad, que es de carácter físico, más concretamente de carácter atómico, y por lo tanto consideraba que era mejor retirarse a una vida solitaria y virtuosa. Respecto de esto último se acostumbra a dar un concepto falso, ya que se define al epicureísmo como una doctrina del placer por el placer, lo que no es verdad. El epicúreo cultiva el orden de la razón y de la moral que deriva de ella por un acto de elección libre, después de conocer el fundamento último de la realidad.

Tanto estoicos como epicúreos, en el s. I a.C., aconsejaban el apartamiento de la comunidad política. A ésta había que dejarla a los políticos; pero a ellos, fieles al lema griego "vive ocultamente", no les correspondía la vida pública ni la vida política.

Parece que estuviéramos, en algunos aspectos, en el s. XX. La crisis romana en el s. I a.C., en muchos caracteres, se asemeja a la crisis del mundo contemporáneo, en particular en países de una estructura semejante y cercana, y más particularmente en algo de lo nuestro. Entre nosotros también hay un neoestoicismo y un neoepicureísmo. El primero es el que dice: "No es del sabio entrar en la consideración de la cosa política; hay que dejar a los políticos que ellos organicen,

hagan y resuelvan". También está el otro, el epicúreo, que por lo general en nuestro medio es un pseudoespiritualista que cultiva el lema "vive ocultamente"; entonces la cosa pública cae en manos de los gángsters, de las pandillas, de los asaltantes y de los ladrones. Eso fue lo que ocurrió en Roma en el período que siguió a la lucha con los Graco y que terminó con el asesinato de César. Fue precisamente el genio de César el que intuyó la necesidad de transformar las estructuras de la comunidad política romana, y su herencia extraordinaria permitió, pese a su muerte, que se realizara concretamente esa labor que él no pudo completar; herencia en fin que llega a su término con Augusto, el primer emperador.

Cicerón escribe este tratado en el año 54 a.C., en pleno desarrollo de la lucha por el poder romano y en medio de una creciente influencia de estas dos escuelas filosóficas que se habían disputado a la juventud romana. Cicerón reacciona ante la vista de la declinación de la comunidad política romana, que por cierto tenía un enorme poder diseminado en todo el Mediterráneo occidental, y que no podía declinar esa responsabilidad. De todas estas preocupaciones surge *De re publica*. En ella Cicerón analiza las distintas formas de gobierno, hace un estudio de la historia romana y concluye acerca de cuál es el régimen político para Roma. Termina diciendo que el mejor gobierno es el mixto, es decir, el monárquico-aristocrático-democrático, sobre la base de la antigua monarquía electiva romana, pero aportando los nuevos elementos que han dado la experiencia de la historia romana y el acceso de las nuevas clases romanas. *De re publica* es de una modernidad extraordinaria, porque en realidad Cicerón ha previsto con la capacidad práctica del romano, muchos aspectos de la historia del hombre, de todo hombre, de toda comunidad política por el hecho de serlo en cualquier lugar, época o circunstancia.

Frente a la opinión de los estoicos y de los epicúreos, Cicerón va a establecer el concepto contrario: la necesidad de intervenir en la comunidad política; por un argumento de tipo teológico, llamémosle así, va a demostrar que hay que intervenir en la comunidad política precisamente porque ésta es la única que posibilita la conexión de lo divino



y de lo humano, y fuera de ella este vínculo no es posible. No basta la conexión mental y theórica, por más que tenga los caracteres que le da el hombre griego; es menester concretarla y realizarla en un orden social. La realización de ese orden social es la mayor actividad sacra del hombre, porque implica la creación de un ámbito donde se produce el vínculo que permite que la historia del hombre tenga un desarrollo coherente, creativo y fundacional. Entonces, el hombre se expande por la tierra con un sentido fundacional, de donde nace el sentido de la conquista romana y el sentido de la colonia romana.

Dice Cicerón:

> Ac tamen si qui sunt qui philosophorum auctoritate moveantur, dent operam parumper atque audiant eos quorum summa est auctoritas apud doctissimos homines et gloria; quos ego existimo, etiamsi qui ipsi rem publicam non gesserint, tamen quoniam de re publica multa quaesierint et scripserint, functos esse aliquo rei publicae munere.

> Por otro lado, si la autoridad de los filósofos vive para convencer a alguien que preste un poco de atención y oiga a aquellos cuya autoridad y cuya gloria es eminente entre los hombres más doctos, pienso que esos filósofos, aun cuando no hayan dirigido los asuntos de Estado, sin embargo, por el hecho de haber investigado y escrito sobre ellos, han intervenido en cierto modo en la conducción de la comunidad civil (...).

Se refiere a los filósofos griegos, particularmente Platón y Aristóteles, que escriben cada uno un tratado sobre la comunidad política, tratados —digamos así— teóricos. Por eso dice "(...) aunque no han intervenido, sin embargo, han establecido las bases de la conducción civil".

> Eos vero septem quos Graeci sapientis nominaverunt, omnis paene video in media re publica esse versatos. neque enim est ulla res in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitatis aut condere novas aut conservare iam conditas.

Además, los así llamados "siete sabios de Grecia", casi todos, según veo, han tenido participación en la vida política porque en realidad no hay ninguna cosa en la cual la virtud humana se acerque más al numen de los dioses que el hecho, o de *fundar ciudades nuevas o de conservar las ya fundadas*.

## 3. El *homo conditor*

Es decir que para el romano, lo divino del hombre es fundar ciudades o conservar las que ya están fundadas.

De este texto tomo el término *conditor, homo conditor*, es decir, el hombre fundacional. La fundación de ciudades implica el surgimiento de un espacio sagrado sobre la tierra. Por eso el antiguo fundador de Roma, Rómulo, al fundarla —según dice Cicerón—, trazó con el arado un espacio —en latín se dice *templum*—, que fue el espacio sacro de la ciudad, y sobre él construyó la grandeza de Roma. En los Libros I y II de su obra, Cicerón recuerda que los dioses, después que Rómulo estableció las bases de la comunidad política romana, lo arrebataron a los cielos. Aconteció la transfiguración del fundador de la comunidad política, y ésta participa de los caracteres de esta fundación. Mientras no se rompa el vínculo entre Rómulo transfigurado y la ciudad que está en la tierra, es decir, Roma, ésta es imperecedera, porque constituye el centro sagrado por excelencia. Esto lo escribe Cicerón en el año 54 a.C. con una conciencia verdaderamente grandiosa del destino de su ciudad, de su comunidad política y de lo que será posteriormente el Imperio: le coloca como basamento y trasfondo una concepción religiosa.

Todos los fundadores de ciudades realizan un acto semejante al de Rómulo. Cuando el romano se trasladaba a lugares extraños fuera de su ámbito sacro, repetía la misma operación, y el fundador de la ciudad volvía a establecer un ámbito sagrado. Las comunidades que nacieron sobre la base de la conquista romana no fueron sino una extensión del ámbito sacro. De modo pues que la conquista romana debe ser interpretada como una sacralización de la tierra entera. Sobre esta



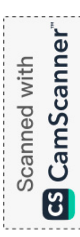
base, precisamente, se ha fundado Europa; por ello entendemos cuáles son sus raíces.

Además del fundador de ciudades está quien las conserva, el conservador de ellas, porque dice: "fundar o conservar ciudades". Conservarlas es la tarea del hombre político que se encuentra con una tradición dada. Ambas instancias, fundar o conservar, constituyen para Cicerón el orden específicamente humano, lo más humano del hombre, pero al mismo tiempo lo más divino. El hombre es hombre en tanto que funda o conserva ciudades. Por ello, la categoría más elevada del hombre-humano para Cicerón es el político, cuya función sería, según su concepción, fundar o conservar ciudades.

El hombre político está en realidad adherido a ese espacio sacro que arranca de la primitiva fundación de Roma por obra de Rómulo, que continúa unido a la ciudad a través de un vínculo invisible pero cierto. El acto de fundar ciudades puede repetirse constantemente, porque en el hombre hay una categoría creadora que lo impulsa a ampliar. El acto de conservar ciudades es una exigencia intrínseca para la perduración de las comunidades políticas con sentido romano. Ahora se entiende quizás un poco más el aspecto del tradicionalismo romano, que muchos textos presentan como algo rígido, preocupado de mantener un mundo terminado y encargado de "cuidar sus privilegios", como se dice en lenguaje marxista. Porque los marxistas han hecho una interpretación del desarrollo de la historia romana desde la perspectiva de los privilegios económicos.[2]

Resumiendo:

En el hombre romano no hay, entonces, una contemplación theórica expresada en el canto o en la filosofía, sino que se da una valoración de la acción, pero entendida ésta como procedente del carácter numinoso de la religión romana. La religión romana es un ámbito sacro, en el sentido de que los actos religiosos, los ritos, significan una puesta en contacto del mundo divino y del mundo cósmico-humano, de tal modo que se entronca una alianza —a través del rito— entre lo divino y lo humano.



Mientras para el griego se da a través del canto o a través de la palabra del poeta, que asume la totalidad cósmico-humana y divina y la refleja en el canto lírico o coral, o a través de la contemplación del filósofo que asciende hasta las ideas supremas, para el romano es otro el punto de partida. La acción sacra de la religión romana es el ámbito de existencia de lo divino en lo visible. Ese carácter se traslada a toda acción humana, que deriva, en última instancia, de esa acción sacra, que es la acción por excelencia.

Esto es muy importante porque es un concepto que se reflejará en el rito católico romano, que tendría allí una de las raíces más importantes.

Toda acción humana tiene, sustancialmente, un modo de contacto con lo divino, siempre que respete la acción sacra que la funda y la respalda. Entre estas acciones humanas están aquellas dedicadas al dominio de la tierra, al cultivo de la tierra, es decir, a procurar al hombre su dimensión temporal más inmediata. Están también aquellas otras que consisten en la organización de la comunidad humana, aquella destinada a fundar y conservar ciudades según el texto de Cicerón ya comentado.

El hombre político romano es el que realiza la acción por excelencia, la acción más divina de todas las acciones que pueden darse en la tierra, ya que cumple la misión de fundar o conservar ciudades. Por ello la corrupción de esta dimensión del político es, para Cicerón y para toda la tradición romana, la máxima corrupción; de ella depende la corrupción de los hombres y, lo que es más aún, la corrupción de la tierra. Todo es corrupción porque se corrompe justamente el ámbito donde entran en contacto lo divino y lo humano. Ocurre entonces que lo divino es separado, alejado, excluido; el hombre se encierra y entra en una vía totalmente corruptora. Cicerón ha dado una interpretación coherente de este problema, partiendo del destino del político, de su destino metafísico, porque se trata del origen del alma del político y del destino del hombre en la tierra.

Según nos lo explica Cicerón en el famoso texto sobre el sueño de Escipión —también de su diálogo *De re publica*—, que es un texto



muy importante, el hombre está en la tierra como las inteligencias divinas están en las estrellas. Para el antiguo todo el cosmos está habitado y todo él participa de una vida inteligible. Ésta es más alta a medida que nos alejamos de la tierra, pero en ésta también hay vida inteligible e inteligente, que es la del hombre. La relación que hay entre el hombre y la tierra es, en realidad, la misma relación que hay entre las inteligencias divinas y las estrellas que éstas habitan. Cada una de ellas o cada conjunto es un ser viviente habitado, constituido por una inteligencia divina. Y de cielo en cielo, de estrella en estrella el antiguo se eleva hasta la contemplación de la idea suprema, es decir, lo que Platón identifica con la idea del Bien.

La tierra no tiene una inteligencia divina, en la tierra está el hombre. A esta relación Cicerón la señala con un verbo latino que ha provocado innumerables comentarios y discusiones. Dice Cicerón que los hombres han sido engendrados y habitan la tierra con el fin *ut tueretur*. Usa un verbo latino, el verbo *tueri*, que quiere decir diversas cosas: "contemplar", de donde viene la palabra "intuición", de *intueri*: "proteger", el acto por el cual protejo, por ejemplo, a un niño en un momento dado, en latín *tueri*; "administrar", en el sentido de entregar un bien a un administrador, en latín *tueri*. No es un bien propio del administrador, se trata de la potestad para administrarla con pleno poder.

El significado complejo de esta palabra *tueri*, que quiere decir "contemplar, proteger, administrar", ha provocado muchas discusiones a partir del *Somnium Scipionis*, de Cicerón. Porque en él se aparta en realidad, un poco, de las fuentes griegas; en este texto Cicerón habla como romano. Se apoya en antecedentes griegos, en cuanto a la organización cósmica, pero en el concepto último que da de la relación entre el hombre y la tierra es típicamente romano. El acto de *tueri*, es decir, de "contemplar, proteger y administrar", no es griego: es romano. Tiene sentido profundo si lo vinculamos con lo explicado antes: la acción sacra religiosa, la acción humana, la acción del político: el político que funda, el político que conserva.

El hombre está en la tierra para contemplarla, para protegerla y para administrarla; no está simplemente para dominarla. De aquí surge el sentido profundo de la conquista romana, que no es sólo una conquista de dominio como puede serlo, por ejemplo, la conquista anglosajona. La romana se funda en la dimensión del *tueri*. De allí que la conquista romana tendió a unificar el mundo bajo este sentido sacro de conquista. Es sagrada porque incorpora la tierra a una dimensión sagrada. No sólo que la utiliza, no sólo que obtiene de ella un provecho, sino que la contempla, la protege y la administra.

Posiblemente no haya en la Antigüedad, ni siquiera en Platón, un concepto tan complejo, tan profundo y tan cercano al *Génesis*, como éste de Cicerón. Los intérpretes no se ponen de acuerdo, y basta recorrer los comentarios más importantes para advertir las discusiones complejas, pero la verdad del asunto está, posiblemente, en que Cicerón entiende todas esas dimensiones a la vez; no se decide por una, sino que toma todas; la palabra latina incluye todos estos aspectos y no se puede atribuir una elección que no está implícita en el texto.

El acto de *tueri* se da en la primera acción del hombre respecto de la tierra, que es la agricultura. El primer vínculo del hombre con la tierra, el vínculo sustancial, aquel que lo hace hombre y que a la tierra hace tierra, es el acto de la agricultura. Por eso los romanos designan con un mismo término el mando político y el vínculo con la tierra: *imperium*. El agricultor tiene un *imperium* sobre la tierra, que según Cicerón, *nunquam recusat imperium* (la tierra nunca rechaza el mando del hombre), maravillosa expresión del vínculo pasivo de la tierra; la tierra espera y cuando llega el *imperium*, no lo rechaza. Es lo que dice Cicerón en *Cato Maior de senectute*, 51.5.

El primer acto o vínculo del hombre con la tierra es la agricultura; es la primera forma de *imperium*, por el que el destino del hombre, el destino de esta inteligencia, que no es divina, pero que es quasi-divina, se vincula con ella y le da su propia madurez. La tierra es para el romano algo inacabado, a diferencia de la estrella, que es algo acabado: la estrella tiene inteligencia divina. En cambio la tierra espera el acabamiento del *imperium* humano. Pero éste no puede realizarse cabalmente sin la dimensión política. Éste es el segundo vínculo: el *imperium* de la agricultura se completa con el *imperium* político que deviene del acto de fundar ciudades. De allí que existe para los romanos una razón profunda en el rito de la fundación de ciudades, según los antiguos ritos que nos relata el mismo Cicerón (primer historiador de la antigüedad romana, dejando de lado los textos supérstites, fragmentarios, de escritores antiguos), cuando nos habla de la fundación de Roma por Rómulo y el uso del arado que establece el *templum*, es decir, el ámbito sacro de la ciudad, el que cobija ahora un espacio en que entran en contacto, en forma perenne, para siempre, el mundo divino y el mundo humano. Razón por la que el romano tiene ese sentido de la eternidad de Roma, ya que es la *urbs* por excelencia. No en el sentido de la dimensión de su conquista, sino porque en su fundación, en el rito de su fundación, en las circunstancias de su fundación y en el carácter de su fundador Rómulo se dio paradigmáticamente, de modo ejemplar y para siempre, el modelo de toda ciudad, y por lo tanto de todo *imperium*.



Esto que está en el principio de la historia romana se prolonga a lo largo de toda la conquista romana: el *imperium* político romano no es más que la extensión del ámbito sacro de Roma a toda la tierra. Toda ella está destinada a entrar en él, pero solamente puede hacerlo por un acto que lo prolongue, es decir, por un acto político. El *imperium* político es el destinado a completar la expansión del mundo sagrado inicial y ejemplarmente presente en la ciudad de Roma.

No se puede negar que esta concepción tiene una grandeza extraordinaria, coincidente además con el movimiento histórico de los pensadores y el pueblo que la forjó. No es una concepción abstracta, en el peor sentido de la palabra, sino que está inducida del sentido profundo de la historia de ese pueblo, que actuó de acuerdo con un contenido espiritual que podemos ver ahora a través de sus textos.

El *imperium* político realiza en forma ejemplar el *tueri*, porque la tierra es el basamento de la comunidad política, y la comunidad política es el principio de la salvación de la tierra, y de su glorificación. El político encarna el principio del ordenamiento y salvación de la co-

munidad política. Este político, en el vocabulario de Cicerón, recibe el nombre de *dux, princeps, moderator rei publicae*. El término *dux* es difícil de traducir, viene de *ducere*: guiar, ser conductor. *Princeps*, que no tiene la connotación monárquica en el sentido de *rey*, quiere decir "el primero". Y *moderator rei publicae*, porque en él se da el principio de la justicia, que no está en la tierra por la organización de los tribunales. La justicia está en la tierra porque vive en el *dux*, y si no vive en él, no hay justicia en la tierra, porque se ha cortado el vínculo sacro.

En estos momentos lo anterior es muy importante para nosotros, para quienes vemos que estas fuentes de la concepción del hombre no han perimido. Porque en países como los nuestros, donde la justicia se ha corrompido hasta lo más hondo, entendemos la causa de esa corrupción. No tenemos más remedio que seguir un camino de retorno a los principios capitales y fundamentales de restauración de la justicia en el orden en que el romano lo formula. De lo contrario adviene una pseudojusticia, que consiste en un poder coercitivo de reparto, pero no de glorificación; porque la justicia es la virtud de la glorificación de la tierra, a través de la justicia de la comunidad política, a través de la justicia del *dux*.

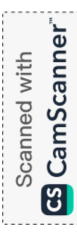
Sabemos que esta concepción se presta a muchas objeciones. La primera es la de ser demasiado idealista y de estar en las nubes. En primer lugar, no es idealista, es concreta, porque enfrenta un problema muy concreto: la corrupción de la justicia en el mundo, más específicamente en nuestro medio. Por eso no se puede hablar de justicia social si no se realiza el principio de la justicia. Lamentablemente es un tema que muchos tratan desaprensivamente, sobre todo muchos ideólogos, y no ven sus raíces profundas en la organicidad metafísica del hombre. El romano ha visto quizá con mayor profundidad que el griego en el orden operativo de las cosas.

El *dux, princeps* o *moderator rei publicae*, que es el conductor, el primero y el moderador de la cosa pública, es la fuente de la justicia. No en el sentido de que la dicte arbitrariamente, según su placer, sino en el sentido de que posibilita el vínculo entre la justicia divina y la justicia humana. Para el romano, al desaparecer esto, no hay posibilidad de que exista la justicia. Hay un mundo caótico, más o menos ordenado por la fuerza, por circunstancias arbitrarias y cambiantes, pero no hay justicia.



En concreto entonces, según la concepción romana y particularmente la de Cicerón, el primer efecto del vínculo del hombre con la tierra es el *imperium* de la agricultura; toda comunidad política, toda civilización, en el sentido en que nosotros usamos esta palabra, se funda para el romano en la agricultura. No hay civilidad sin ella y no hay cultura sin agricultura. La palabra *cultura* es la única de las palabras importantes de origen latino que ha vencido a una palabra griega; todas las demás son palabras griegas: música, filosofía, historia, matemáticas, metafísica, pero no cultura. Es tan netamente romana, que las lenguas germánicas requieren un latinismo para incorporarla. En alemán se dice *Kultur*, ya que no tiene una palabra propia para dar una dimensión de la cultura. Esto que está en la historia del lenguaje implica una realidad profunda, porque el latino descubrió no la culminación de la cultura, sino la raíz de ella, en la comunidad del hombre con la tierra: esto es lo romano. Y lo transfirió al acto artístico por excelencia, que es la fundación de la comunidad política.

El *tueri*, entonces, se expresa en el primer *imperium*, que es el de la agricultura, lo que significa para el romano la base de la cultura en el sentido moderno. En segundo lugar significa el *imperium* político en sentido estricto, es decir, la fundación y conservación de la comunidad política o de las ciudades. Pero esta fundación y conservación no es algo estático, sino algo dinámico, en el sentido de que debe ser transferido a la tierra entera. De aquí nace un nuevo proceso: la conquista romana, que hace participar a la tierra entera del primer ámbito sacro de la primera ciudad, es decir Roma, que es el paradigma de todas las ciudades. A medida que el romano establezca definitivamente esta relación del *tueri*, que no conocen los pueblos bárbaros, en esa medida la tierra entra en el ámbito del hombre fundacional, que cumple su destino creador en un mundo cambiante, pero, por debajo de ese cambio, expresa un valor permanente, a saber, el acto de *tueri*. Cuando el hombre es fiel a ese *tueri*, la historia tiene una armonía intrínse-



ca, y cuando el hombre lo traiciona, la historia se precipita en un mundo trágico.

Esto es profundizado por Virgilio: hay muchos textos de la *Eneida* donde Virgilio se refiere al imperio político. Así como en las *Geórgicas* Virgilio habla del primer *imperium*, el de la agricultura, en su gran poema, la *Eneida*, el poeta desarrolla el destino del fundador, Eneas. Es el fundador por excelencia, que funda el principio de una comunidad establecida sobre la continuidad de una tradición religiosa. Cuando cae Troya, que es una ciudad sagrada según el mito antiguo, Eneas recibe orden de llevarse los penates, y sólo eso; debe dejar todo y perderlo todo, pero no los penates. Eneas no quiere. Desea morir defendiendo su país, su ciudad, como es lógico. Pero recibe un mandato de los dioses: debe abandonarla porque está condenada, y debe fundar una nueva Troya sobre la base de los penates, que es su deber conservar. Ésta es la historia compleja del poema. En un momento dado Eneas, en el Libro VI, debe realizar el descenso infernal, la *katábasis*, para hablar con su padre Anquises; en ese momento recibe la revelación del destino de Roma, que Virgilio proyecta proféticamente. Es un pasaje muy complejo, porque allí Anquises le entreabre los distintos momentos y panoramas de la historia romana y el destino imperial de Roma. Termina con estos famosos versos, Libro VI, v. 851 y sigs.:

> tu regere imperio populos, Romane, memento
> (hae tibi erunt artes), pacisque imponere morem,
> parcere subiectis et debellare superbos.

> Acuérdate, oh romano, que tu destino es regir a los pueblos por el imperio. Éstas serán para ti tus artes verdaderas: imponer la costumbre de la paz, perdonar a los sometidos y quitarle las ganas de guerrear para siempre a los soberbios.[3]

El destino que Anquises revela a Eneas refleja el momento histórico que vive Virgilio, es decir, la fundación del Imperio. Estos ideales que Cicerón ha expuesto desde el año 54 a.C. al año 51 a.C., en pleno



desarrollo de la guerra civil romana, cuando el mundo romano es un mundo de sangre y de incendio verdaderamente sobrecogedor, Virgilio los ve realizados en Augusto, que es el primer *dux, princeps, moderator rei publicae*, y por eso el romano le llamó el "Príncipe de la paz", el "Instaurador de la paz romana". Pocos años antes de la muerte de Virgilio, en el 19 a.C., se levantó por eso, cerca del foro romano, un célebre altar cuyos restos se conservan hoy día, con un friso que lo rodeaba, la obra plástica más importante del arte romano, el *Ara pacis augustae*, el ara de la paz augustea, donde están representados estos ideales que Virgilio expresa poéticamente en la *Eneida*. Aquí tenemos la culminación del sentido del hombre fundacional en el Imperio de Augusto. El Imperio Romano va a constituir por eso una herencia fundamental en los siglos sucesivos.

Conviene resumir brevemente estas dos perspectivas de las fuentes antiguas, la griega y la romana, ya que trataremos luego del hombre hebreo, y advierto que es importante la distinción hecha respecto de la comunidad política romana, debido a que en Israel también hay una comunidad, pero que no es política.[4]

En la concepción del hombre griego, el mundo humano tiende al orden theorético, que se cumple por un acto de iluminación, fundamentalmente, sea ello en el orden del canto o de la filosofía. El canto es iluminación de las Musas, que le dan a Hesíodo el poder de transformarse de un mero pastor en aquel que ve la diferencia entre la verdad y la mentira.

Y en Parménides es la iluminación de Diké, que a través de las doncellas hijas de la luz, trae al filósofo hasta la fuente de luz, que es la contemplación de la justicia; no de la justicia en el orden ético, sino en el orden metafísico, vale decir, en cuanto coincide con la estructura interna de la realidad. No se refiere a una culpa o a un castigo, sino a algo que está en el orden intrínseco de toda realidad, a una proporción que hace corresponder todas las cosas armoniosamente. El hombre theorético descubre, por lo tanto, el mundo divino, por un acto de contemplación que se funda en una doble línea: *ex auditu* y *ex visu*,

por la música o por la contemplación de la physis, de la que nace la filosofía.

Frente a ésta —como una instancia nueva no opuesta a ella, sino distinta y que la complementa en un cierto sentido, por lo menos en el desarrollo histórico posterior— tenemos la instancia romana: el *homo conditor*, el hombre fundacional, que se establece sobre la base de un vínculo entre lo divino y lo humano, realizado en la acción sacra, la cual está en principio en el orden de la religión romana, la que concibe un vínculo entre la tierra y el hombre, que se da en la dimensión de contemplar, proteger y administrar. Este vínculo se manifiesta en el *imperium* de la agricultura y en el imperio político; a su vez, éste se manifiesta en la conquista romana, que hace ingresar toda la tierra en ese ámbito sacro y la prepara para una instancia de glorificación que debe advenir después.

## Notas

[1] En el período que precedió y siguió a la Primera Guerra Mundial, perduraba en la investigación de este problema el antiguo positivismo del s. XIX, que indagaba la religión griega o la romana suponiendo que sabían mucho de ellas con conocer todos los pormenores de los mitos, todas las representaciones plásticas o todas las alusiones que podía haber en un poeta o en un filósofo respecto de tal o cual divinidad. Este método ha sido dejado de lado y hoy se estudia la estructura de la mentalidad religiosa: ¿qué quiere decir el griego, por ejemplo, cuando habla de la relación entre Uranos, Kronos y Zeus, dioses que sucesivamente destronan al que precede?

[2] Hay una edición italiana de este texto (Cicerone, *De re publica*, a cura de Leonardo Ferrero, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1953), cuyas notas dan en seguida la idea de que el comentarista es marxista. La interpretación es coherente; es un hombre inteligente, pero tuerce necesariamente ciertos textos. Constantemente va a recordarnos quiénes eran los terratenientes, cuánto valía la moneda romana, en fin, todo el proceso económico del mundo romano, para llevarnos a la conclusión de que, por ejemplo, la sublevación de los Graco, el problema de Catilina, el de César, la guerra civil con Augusto, no fueron sino presiones de la clase social desheredada que pugnaba por acceder a la riqueza repartida y controlada por unos pocos, y deja de lado un sinnúmero de cuestiones.



[3] *Debellare* no puede traducirse; en latín significa "quitar toda posibilidad de hacer la guerra", "someter" diríamos nosotros.

[4] De allí que el judío no sea hombre político, y por lo mismo tiene un destino contrapuesto, que es disolver la comunidad política como consecuencia de la destrucción de la comunidad sagrada. Esto está inscripto en los caracteres existenciales, como se dice ahora, de lo romano y de lo hebreo. No depende de ningún subjetivismo, no es opinión personal, sino que depende de una concepción profunda del hombre, que tiene sus aspectos positivos y sus aspectos negativos. En Israel hay una comunidad, me refiero a la comunidad del Antiguo Testamento, que ha caducado con la Cruz: esa comunidad es sustituida luego por la Comunidad Mística de la Iglesia, que asume precisamente el orden theorético griego, el orden fundacional romano y la comunidad mística de Israel. Caduca todo lo que precede, no porque no tenga valor, sino porque es asumido. El debate, que se vuelve cada vez más intenso en pleno s. XX, de las relaciones entre pensamiento cristiano y pensamiento judío, está mal formulado según nuestros conocimientos; por ello va a llevar a consecuencias desastrosas tanto para unos como para otros. El formularlo bien significa regresar a las fuentes para repensar el itinerario de cada concepción. Digo esto porque en el fondo no se ve con claridad, a propósito de este tema, el carácter de la comunidad mística de Israel, del Antiguo Testamento, que perimió al predominar en la concepción del hombre hebreo la imagen sobre la realidad, la sombra sobre la realidad que hace sombra. Ésa es la tragedia de Israel. Así se explica el carácter de las relaciones del cristianismo y del judaísmo en veinte siglos.

## Capítulo IV

# EL HOMBRE PEREGRINO

Entramos, como ya está anticipado, en la consideración del hombre hebreo, esto es, la concepción del hombre según el hebraísmo del Antiguo Testamento.

Antes conviene hacer una breve introducción acerca de lo que significa *conocer* para el griego y para el hebreo del Antiguo Testamento.

Para el griego el conocimiento es siempre una perspectiva, y como tal significa un punto de vista y una relación con el objeto conocido. Este objeto es la verdad, razón por la que el griego distingue entre *conocer* (operación estrictamente espiritual), *sentir* (apreciación de los sentidos) y *opinar* (conocimiento vulgar y provisorio). De allí que para él, conocer no es opinar, ni tampoco mero sentir. Es un nivel más elevado, que podríamos sintetizar diciendo: se trata de la operación de la inteligencia en la posesión o búsqueda de la verdad. Interesa señalar que para el griego, conocer es siempre una perspectiva, y como tal implica una posesión, pero a la vez un alejamiento del objeto intelectual. Además, en el conocer no interesa el orden personal del cognoscente, sino que interesa el orden universal del conocimiento.

En cambio, en el Antiguo Testamento conocer para el hebreo —según el texto de los LXX— es algo completamente distinto: es en cierto modo el contacto personal; es la experiencia que el hombre tiene de la operación divina en el mundo; conocer en el Antiguo Testamento se identifica con sentir. Este conocimiento del hombre hebreo implica una experiencia de la presencia de Dios en el mundo; lo que el

hombre elabora como conocimiento depende en última instancia de esta operación o actividad de Dios en él.

Por lo tanto, en el orden del conocimiento según el hebraísmo del Antiguo Testamento hay una apreciación de los distintos momentos de esa actividad divina. El conocimiento tiende a tener ingerencia en el desarrollo temporal: conocer es conocer los distintos momentos de la actividad divina, por lo que este modo de conocimiento es, en realidad, de carácter dialéctico, ya que se da a modo de tránsito de un momento a otro. No se trata de descubrir el orden universal, que es independiente del sujeto cognoscente y del objeto conocido, como en el conocer griego, y por lo tanto no lleva a ningún sistema, sino que este conocer es del momento A, del momento B y del momento C, en una serie indefinida, sin indagar o sistematizar un proceso de causas y efectos.

Dicho en forma más rigurosa, el conocimiento según el judaísmo del Antiguo Testamento es el conocimiento del momento, lo que el griego denomina καιρός. Resulta entonces una *kairología*, un conocimiento del instante, razón por la que la revelación bíblica del Antiguo Testamento adopta el esquema o la forma de una historia y no la de una filosofía o de una teología. El Antiguo Testamento es esencialmente historia, a saber: historia de la operación y presencia divinas en el mundo y en el hombre. El hombre del Antiguo Testamento nada puede conocer y entender si no ubica lo conocido en ese proceso que analizamos, porque se trata de una serie sucesiva cuyo término es la manifestación última de la voluntad divina respecto del mundo.

Profundizando, diremos que el término del conocimiento hebraico no es la *verdad*, sino la *voluntad*, esto es, concebir la voluntad divina respecto de las cosas. Como consecuencia de esta circunstancia fundamental, todo lo que el hebreo del Antiguo Testamento concibe respecto de las cosas, del cosmos y del hombre, está en un proceso que se podría calificar de *evolutivo*. Ello está contrapuesto a lo *sistemático* del conocer griego, que sería la inteligencia que indaga las causas



primeras, sobre éstas asienta las causas segundas y termina elaborando un sistema de referencia que contiene toda realidad.

Este sistema es definitivo y estático, capaz de absorber toda realidad, aun la imprevisible y no existente en este momento; dicho en términos filosóficos, toda realidad contingente que pueda existir.

En cambio, en el caso del conocimiento hebraico, éste tiende a concebir el proceso evolutivo que se da con una sucesiva intervención del orden divino en el mundo y en la historia del hombre. En otros términos, el conocimiento hebraico es de tipo histórico, que se va dando en el tiempo hasta llegar a un momento último, es decir, escatológico, en que se manifestaría la última voluntad o designio de Dios. El conocimiento de cada momento en última instancia anticiparía el conocimiento de la última etapa.

El modelo por antonomasia de este conocimiento es, para el hebreo, la relación intrínseca del varón y la mujer, la relación de los sexos. El Antiguo Testamento tiene una noción sacra del sexo, y por ello en el Nuevo Testamento la relación mística entre Jesucristo y la Iglesia se dará sobre la base del sacramento del matrimonio. Allí se habla de Esposo y Esposa: porque es la forma eminente de conocimiento, es decir, fundada en una experiencia concreta, intransferible e inexplicable.

Con estas bases, aunque provisorias y esquemáticas, pero fundamentales, se pueden entender varias cuestiones. Por ejemplo, debido a la influencia judía, el mundo contemporáneo se ha transformado intelectualmente en un mundo historificado. Todo está visto en un proceso permanente, todo es evolutivo. Esto no es griego, es hebreo. La judaización del pensamiento fundamental de Occidente procede de la raíz más profunda del modo cómo el judío conoce, según las fuentes más plenas y determinantes. Esto significa que se ha trasladado al pensamiento contemporáneo una modalidad excluyente que impide asimilar la herencia griega; y está tan presente en todas las disciplinas, que ha invadido incluso la teología católica. Así sucede que hay una sedicente "teología católica" que se ha judaizado, que ha perdido su carácter sistemático y se ha transformado en una ciencia histórica.

Esta judaización del pensamiento cristiano es tan grave, que incluso hay pensadores católicos que llegan a poner en cuestión la perennidad y el carácter sistemático de las definiciones conciliares; o la autoridad de las encíclicas —las de León XIII por ejemplo—, que ya no son válidas para este tiempo, lo mismo que el *Syllabus* de Pío IX. Para este tiempo es válido el pensamiento de Pío XII y Juan XXIII, no el de Pío IX y Pío X. No voy a determinar las razones por las cuales estas posiciones son insostenibles. Sólo me interesa dar un ejemplo de cómo en el pensamiento cristiano hay una tendencia a historificar, y esto existe en todas las disciplinas científicas, hasta en las ciencias naturales y aun en las matemáticas y en la concepción astronómica del mundo, que nace historificada. La raíz de todo esto no es ni griega ni romana: es hebrea.

## 1. Relación entre *imagen* y *semejanza*

Esta noción del conocer del hebraísmo del Antiguo Testamento tiene en realidad su primer fundamento en el cap. I del *Génesis*, cuando el texto bíblico explica o revela la creación del hombre. Después de haber relatado la creación de todas las cosas en un orden de jerarquía, llega en el vers. 26 a la creación del hombre. La traducción literal, según el texto hebreo, sería así:

> Y Dios dijo: Hagamos hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza, y que domine sobre el pez del mar y el pájaro de los cielos.

La traducción griega, es decir, la de los LXX:

> καὶ εἶπεν ὁ θεός: Ποιησωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν
> καὶ καθ' ὁμοίωσιν, καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης
> καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοὺ ...

implicó la primera ausencia de matiz que hay en el texto hebreo, matiz que ya desaparece por completo en la traducción latina; el texto difundido en Occidente ha hecho pensar que en la enseñanza bíblica las palabras *imagen* y *semejanza* son sinónimas. Esto ocurre por lo que acabo de decir: el texto griego de los LXX da la leve impresión de que ambas palabras son iguales. Ya en el texto latino la impresión se transforma en certeza: *faciamus hominen ad imaginem et similitudinem nostram*. Las palabras *imaginem* y *similitudinem* parecen decir lo mismo. Pero, al estudiar la significación del texto original, algunos aspectos del texto griego y la interpretación que de este texto griego hicieron los Santos Padres, nos damos cuenta que hay un matiz importante que nos permite percibir el modo dialéctico de conocer para el hebreo, que lo diferencia del griego y del romano.



La palabra *imagen* significaría aquí el modo absoluto, el aspecto estático que está dado en esta creatura llamada hombre. Por eso, hombre, según el texto bíblico, es totalmente diferente, ya desde el punto de partida, de lo creado anteriormente, es decir, de astro, de pez y de mono. Esto implica la imposibilidad de todo evolucionismo cristiano, porque la palabra *imagen* señala un aspecto dado en forma completa, que se incorpora al resto de los seres.

En cambio, la palabra *semejanza* señalaría el *hacia dónde* debe tender esta *imagen*, que es estática en el punto inicial, pero que tiene luego un movimiento para conseguir una suerte de perfección que está determinada por la palabra *semejanza*.

En otros términos, si quisiéramos hacer una *lectio* textual para explicar en una traducción que hiciéramos del latín, este concepto de imagen y de semejanza, el texto sería así:

> *Faciamus hominem* (hagamos el hombre)
> *in imagine* (en la imagen)
> *ad similitudinem nostram* (hacia nuestra semejanza).

En latín serían dos complementos: un complemento *ubi* y un complemento *quo*. El primero indica lo estático, en tanto que el segundo indica el desplazamiento, el movimiento.

En términos más modernos sería:

En el hombre hay una dialéctica, según el texto del *Antiguo Testamento*, un movimiento que parte de un principio. Éste es la imagen divina, que está en ese ser desde el principio, desde que se incorpora al conjunto de los otros seres creados. Pero además tiene una tendencia intrínseca a realizar la semejanza. En la imagen primera no está contenido todo lo que puede ser el hombre, aunque sí potencialmente; debe actualizarlo en relación con esta semejanza y procurarla. Procurar esa semejanza es, en otros términos, el destino del hombre. El hombre es creado, puesto en el cosmos, y corona toda la realidad, como *imago Dei*, pero recibe un destino, una vocación. La vocación del hombre es ir hacia la semejanza divina, realizarla en un plano operativo, en el plano dialéctico que haga pasar lo estático a través de ese orden dialéctico a un nuevo nivel, el de la semejanza divina. Ésta fue, precisamente, la vocación de Adán: realizar esa semejanza partiendo de la *imago Dei*.

A la palabra *semejanza* no hay que entenderla con un sentido débil, sino fuerte. Esto lo sabemos por un célebre texto de San Pablo (*ad Philippenses*, II, 7), donde a propósito de la Encarnación, dice del Verbo: *in similitudinem hominum factus* (hecho a semejanza de los hombres). San Pablo subraya con este texto su oposición a todo criterio docetista, herejía que sostenía que la Humanidad de Cristo no era algo real, sino una ilusión pasajera.

En el caso del hombre es Adán el que recibe esta vocación. Él fue hecho, como dice San Antonio, para devenir lo que es. Lo es incoativamente desde el principio, pero no lo es todo en la realización definitiva. Así lo comprendieron los primeros Padres, que distinguen estos dos términos: imagen y semejanza. El primero es entendido como una realidad dada: es el sello impreso por el Espíritu a todas las cosas ya existentes por la Creación. En cuanto a la semejanza, la consideran como una virtualidad, como algo a lo que se debe tender, como una perfección a la que se debe llegar por un movimiento que hace pasar la imagen por una serie de etapas sucesivas a la última consecución, que es la semejanza divina.



Éste es el problema fundamental del Antiguo Testamento, fundamental porque por él se explican muchas cosas, sobre todo el profetismo y el mesianismo. Y aun la base del lenguaje del Antiguo Testamento, me refiero al lenguaje en imágenes poéticas, por ejemplo en Isaías.[1]

El destino o vocación que estaba en Adán no es cumplido por éste, o lo cumple a medias. Éste es el efecto terrible de aquello que la Biblia llama "pecado original", que rompe la relación entre imagen y semejanza, y en lugar de tener el movimiento dialéctico hacia la semejanza, hay una especie de involución: el hombre se degrada. Por eso es que encontramos, según la ciencia positivista, hombres que parecen monos, el hombre de Neanderthal, el Pekinensis, etcétera, que son hombres que no están en el principio del hombre, sino que están en el punto más bajo del decurso, del descenso.

Para entender la historia del hombre, según el texto bíblico, hay que entenderla en un doble movimiento: uno de degradación, que lleva desde Adán hasta ese hombre de Neanderthal o cualquier otro, y una curva que comienza allí, en lo más hondo, y empieza una suerte de progreso que corresponde, según otros textos, al progreso de la humanidad en espera de su verdadera semejanza, es decir el Mesías, porque la verdadera semejanza de Dios en el hombre es la Humanidad del Señor, que es el hombre perfecto, la semejanza absoluta. Por eso en la Humanidad del Señor está realizada en forma definitiva y paradigmática, es decir, ejemplar, lo que debe realizarse en cada hombre: pasar de la imagen a la semejanza por sucesivas etapas o niveles.

En resumen: lo que se llama en el Antiguo Testamento la historia de la Salvación es el desarrollo de esa doble curva de descenso y ascenso hasta alcanzar los niveles en que va a ser posible el Misterio de la Encarnación.

Ahora bien, *conocer* para el hebreo es conocer este doble movimiento y la intervención divina en cada uno de esos instantes. Pero el judaísmo niega en última instancia, hasta el último momento, la realización de esta semejanza en la Humanidad de Jesucristo. De allí que resulta apóstata, en el sentido fuerte de la palabra, porque reniega de

su propio conocimiento, que lo debía llevar a reconocer *la última* etapa: la semejanza absoluta en la Humanidad de Cristo.

Desde este punto de vista, el rechazo de ese momento histórico señala algo fundamental, que es necesario formular para comprender muchos de los problemas que se plantean ahora: que el judaísmo pasa a ser una religión muerta; muere como religión porque se niega a sí misma. Esto lo afirmo no desde mi opinión de cristiano, sino como consecuencia lógica del planteo presentado anteriormente; no lo derivo del Nuevo Testamento, porque desde allí es fácil demostrar que el judaísmo es una religión muerta; lo derivo como conclusión lógica del desarrollo intrínseco del Antiguo Testamento. Este enfoque debe ser coronado luego por la concepción del hombre cristiano, que haremos posteriormente.

Así, entonces, la dialéctica de la imagen y la semejanza, destruida por Adán, es recompuesta por el Mesías. En el instante en que el hebreo debe reconocer la semejanza, en ese mismo instante la niega. Al negar la semejanza absoluta se destruye a sí mismo. De aquí adviene el carácter intrínsecamente disolvente del pensamiento judío que parte desde el período de nuestro Señor Jesucristo. No es una cuestión de moral, no se trata de eso; se trata de una cuestión metafísica, o si se quiere, teológica.

Quedan todavía por analizar dos cuestiones fundamentales, que dependen también de la relación entre imagen y semejanza, para finalmente sacar las conclusiones. Son ellas:

1) La relación entre *figura* y *realidad* según el Antiguo Testamento;

2) La relación entre *siglo presente* y *siglo venidero*.

Porque así como hay una relación entre imagen y semejanza, intrínseca en la naturaleza del hombre, esa relación pasa a la historia, a todos sus niveles, incluso al de la comunidad humana en el sentido más obvio del término. Pasa también a la concepción de la historia total en la relación de siglo presente y siglo venidero.

La figura es lo que corresponde a la imagen, y la realidad lo que corresponde a la semejanza; el siglo presente, el tiempo de aquí, lo

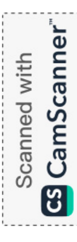


que nosotros vivimos —el aquende, como dicen los existencialistas—, correspondería a la imagen, y el siglo venidero, es decir, la *transfiguración*, lo que está más allá, correspondería a la semejanza. Lo mismo tendríamos que decir de todos los niveles humanos, ya que, según el hebraísmo, toda la actividad del hombre, sus instituciones, formas posibles de actividad y de relación de lo divino con lo humano, es visto dialécticamente según imagen y semejanza, según figura y realidad, según siglo presente y siglo venidero. Así, todo está en movimiento, todo está en un orden genético cuya última culminación se dará en el orden escatológico final de la transfiguración.

Esto es lo que hace constituir al hebreo y al pensamiento hebraico del Antiguo Testamento en la base de una concepción del hombre como *homo viator* (hombre peregrino). El hombre hebreo no contempla, no es *theorético* como el griego; el hombre hebreo no funda, no es *conditor* como el romano. El hombre hebreo es *viator*, es decir, de acuerdo con estas fuentes, el hombre debe pasar en un tránsito que lo lleva de la imagen a la semejanza, para conseguir su última realización de hombre. Hombre es el paso de la imagen a la semejanza, elemento que no está en lo griego, que no está en lo romano, y que se va a incorporar al cristianismo por una vía de coronación religioso-teológico-revelatoria presente en la concepción del Nuevo Testamento. Porque el Nuevo Testamento tomará esto, pero dará una solución a nivel más alto, asumiendo, pero no identificando.

## 2. Relación entre *figura* y *realidad*

El *Génesis* relata la creación del mundo y del hombre en dos capítulos: el I y el II; es decir, repite el tema. Según los positivistas representarían una doble tradición hebraica: una antigua tradición sacerdotal, que estaría en el cap. I y una más reciente, de carácter más literario, con una preocupación por darle mayor homogeneidad al asunto, de redactarlo con mayor precisión, y ésa constituiría el cap. II. Como siempre, los positivistas se ven impedidos de penetrar lo hondo del



fenómeno de una expresión literaria, en sentido amplio, a consecuencia de que trabajan con ciertos prejuicios; en este caso con el de creer que el redactor o escritor del libro sagrado nada entendía y escribía así, de cualquier modo. Resulta que no es así, que el redactor sagrado, Moisés y otros, tenía un sentido de la expresión literaria, en su manifestación, en cuanto a ser órgano de la Revelación. Entonces eligió un camino de expresión, de forma espiraloide, es decir, ha comenzado el desarrollo del tema, le ha dado una conclusión previa y luego ha retornado al mismo tema, pero en un nivel superior; le ha dado un nuevo desarrollo: exactamente el movimiento de la espiral.

Este movimiento espiraloide de la composición de los dos primeros capítulos del *Génesis* está de acuerdo con el contenido del pensamiento que he señalado, porque indica el ritmo de la realización de las cosas creadas, en general, y el ritmo del hombre en particular.

Por eso conviene recordar cómo en el cap. I el escritor pasa revista a la creación de todas las cosas en la división de los días. Es un primer modo de referirnos la creación del mundo y del hombre. El cap. II comienza con una recapitulación: *Istae sunt generationes coeli et terrae, quando creata sunt* (éstas son las generaciones del cielo y de la tierra cuando fueron creados). Desde este momento vuelve el escritor a referirnos nuevamente la creación de las cosas. Pero en este segundo giro de la espiral el tema fundamental no es el mundo, sino el hombre; es decir, en el primer desarrollo temático, el tema es la creación de todas las cosas, las visibles y las invisibles. Lamentablemente los escritores católicos aún olvidan, cuando tratan este tema, la creación de las cosas invisibles. Sin embargo, nuestro Credo, cuando se refiere a la dimensión creadora de Dios, habla de *omnium visibilium et invisibilium* (Creador de todas las cosas visibles e invisibles).

El cap. I del *Génesis* está entonces destinado a referirnos la creación de todas las cosas: las invisibles y las visibles, y entre ellas el hombre; mientras que el cap. II retoma el tema de la creación, pero está destinado en particular a la creación del hombre y de su naturaleza. De paso, digamos que se encuentra en estos capítulos iniciales el fundamento de la concepción bíblica del trabajo. Como ya he señalado



en otras oportunidades, en el cap. II, cuando el escritor vuelve a la creación del hombre, dice allí que fue puesto en el Paraíso, y agrega: *Ut operaretur et custodiret illum* (para que lo trabajase y lo custodiase).

Cuando comenté el verbo latino *tueri* indiqué lo que significaba en relación con el vínculo entre el hombre y la tierra respecto de la relación entre las inteligencias angélicas y las estrellas. Encontramos en este texto del *Génesis* una idea semejante, salvo que referida al Paraíso. En una palabra: desde el punto de vista de la significación del texto bíblico, en el Paraíso hay una relación con el trabajo, que es posiblemente la de completar, coronar la esfera de lo paradisíaco. Por eso dice el escritor: "Para que lo trabajase y lo custodiase", en el sentido que al Paraíso no ingresaran poderes malignos. Eso estaba en manos del hombre.

La segunda reflexión sobre este tema viene luego cuando el hombre es expulsado del Paraíso. Dice el texto latino (cap. III, 23): *et emisit eum Dominus Deus, de Paradiso voluptatis* (y Dios lo expulsó del Paraíso) *ut operaretur terram*, es decir, la misma expresión que encuentro en el cap. I. Allí decía: "Dios colocó al hombre en el Paraíso para que lo trabajara" y en el cap. III, cuando se produce la expulsión, dice el texto: *et emisit eum Dominus Deus ut operaretur terram*. Estamos en presencia de un segundo nivel del trabajo, no en relación con el Paraíso, sino en relación con la tierra. Éstos son dos primeros niveles: el *operare* en el Paraíso y el *operare* en la tierra o respecto de ella, los que dan el fundamento primero de una concepción bíblico-cristiana del trabajo.

La concepción del trabajo en el Paraíso y del trabajo en la tierra no es nada más que un traslado de la dinámica del hombre al mundo de la creatura visible, que ya señalé con el paso del hombre de la imagen a la semejanza. La realización de la semejanza es una dialéctica interna del hombre, que se refleja en la bipolaridad humana, es decir en la existencia de los dos sexos, varón y mujer, en cuya relación el texto bíblico sugiere y profundiza un modo de realización de la semejanza divina. Aquí está el fundamento de la revelación en cuanto a la con-

cepción del varón o de la mujer.[2] El hombre es, según el Antiguo Testamento, varón y mujer. Naturalmente, en esta relación se da también, para el escritor bíblico, un fundamento de la relación entre la imagen y la semejanza.

En este sentido el texto del cap. I es bastante explícito, porque lo subraya de modo notable. A medida que el escritor relata la creación de las cosas, el texto dice: "Y Dios dijo tal cosa", y se hizo tal cosa; "y Dios dijo tal otra", y se hizo tal otra. Pero cuando llega al hombre no dice eso. Actualmente los positivistas, católicos y no católicos, sostienen que esto no tiene ninguna importancia. Pero en el texto hay un signo de un cambio total de perspectiva desde el punto de vista de Dios, no desde mi punto de vista. El escritor sagrado, al cambiar el vocablo, al cambiar la imagen, al cambiar la expresión, traduce un designio. Porque en la Antigüedad nadie escribe, y mucho menos un escritor de una tradición sagrada, sin poner un designio en cómo la dice. Por eso es que cuando llega al hombre no dice: "Y Dios dijo hágase el hombre". Éste es el signo más importante en el texto bíblico de la imposibilidad de sostener un evolucionismo bíblico cristiano.

Cuando llega a la creación del hombre dice el texto: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Dios habla de un modo distinto, habla consigo mismo. No dice: "Y dijo Dios hágase el hombre", como con respecto a las otras cosas, porque aquí está, según la interpretación de los Santos Padres, el acto creativo del Logos que ordena. Pero en el caso del hombre no ocurre eso. Entonces hay un cambio de perspectiva que nosotros ahora interpretamos como una relación respecto de la creatura humana, completamente nueva y que no puede ser explicada por lo que precede. Además el texto subraya varias veces lo de "a imagen y semejanza nuestra", porque más adelante, en el vers. 27 del mismo capítulo, dice: *Et creavit Deus hominem ad imaginem suam* (creó Dios al hombre a su imagen), *ad imaginem Dei creavit illum*, vuelve a insistir. Todavía en el texto original hay una tercera insistencia que no está en la traducción. Por tres veces el escritor ha subrayado la cuestión de la imagen y la semejanza.



Otro asunto importante que se ve en la traducción latina es la diferencia que ha hecho San Jerónimo —o el autor primitivo que usó San Jerónimo— entre el verbo *hacer* y el verbo *crear*. El primero está por lo común aplicado a las cosas; excepto en dos casos aparece el verbo crear: uno cuando se refiere a la aparición de la vida, y otro cuando se refiere al hombre. Signo todo esto de que hay nuevas instancias.

El evolucionismo traza una sola línea desde lo inanimado hasta la vida racional histórica y humana. En cambio, al estudiar detenidamente la expresión del texto bíblico se descubrirían tres niveles fundamentales, tres perspectivas divinas: una, antes de la vida; otra, en el lapso de la vida; la tercera, en el nivel del hombre, que el texto ha subrayado con expresiones propias. En este nivel el escritor sagrado ha señalado con insistencia verdaderamente notable el tema de la imagen y de la semejanza. En el cap. II, cuando retoma el tema de la creación, se nos presenta el problema de Adán en su relación de primitivo hombre con todas las cosas; y se nos relata entonces la creación de la mujer. En la perspectiva del texto bíblico la creación de la mujer, tal como la narra el cap. II, es el principio de la realización de la semejanza divina.

Debemos concebir como en sucesivas etapas el estado de este hombre primitivo, es decir, de aquel hombre inocente creado por Dios, que es distinto de todas las cosas visibles e invisibles. En el orden de las cosas visibles significa un nivel completamente nuevo respecto de la vida que le ha precedido, y de las cosas invisibles, inanimadas o cósmicas que a su vez han precedido a las cosas visibles. Pero dentro del ser-hombre, a su vez, hay un nuevo nivel: el hombre, Adán, antes de la creación de la mujer, y el hombre, Adán-Eva, después de la creación de la mujer. En esta nueva etapa el texto bíblico señala que esta separación de varón y mujer es la que comienza a realizar la semejanza divina, que se corta luego por el pecado original, que introduce una nueva perspectiva y un nuevo desarrollo.

Esta relación que establezco, espiraloide, entre los caps. I y II del *Génesis*, es la misma relación que debemos establecer para entender el *Apocalipsis*. El esquema literario de los dos primeros capítulos del *Génesis* es el de la espiral, y la última parte de la Biblia, el *Apocalip-*

*sis*, tiene también un esquema espiraloide. Muchos de los problemas que plantea el *Apocalipsis* se resuelven, en cierto modo, en la medida en que se observa esta estructura en espiral. Porque tanto Moisés como San Juan, para expresar la dinámica de la historia, que es en realidad el objeto de la revelación del *Apocalipsis*, han usado este esquema. Por eso parece como que regresaran constantemente al punto de partida y al mismo tiempo como que introdujeran un nuevo tema. Porque es el movimiento de expansión y regreso al punto de partida, pero en un nuevo nivel, en una espiral en ascenso. Las imágenes del *Apocalipsis* podrían agruparse quizás en un estudio minucioso de su desarrollo como imágenes que van ascendiendo una rampa puesta en espiral. Es el esquema que utiliza Dante, a la inversa, para mostrarnos la estructura del Infierno: espiral en descenso por una rampa que va hasta el centro mismo de la tierra. Representación que está en relación con la concepción dinámica de la imagen y de la semejanza.

Esta concepción hebrea tiene su primera manifestación en la vocación de Abraham, del hombre peregrino (*viator*). Según el cap. XVII del *Génesis*, debe salir de su patria y de su casa. Dios lo transforma en un peregrino, en un *viator*. La vocación de Abraham se realiza en la misma medida en que acepta esta separación de su casa, de su familia y de su tierra. Y en la medida en que obedece esta vocación y parte desde Oriente hacia Occidente se muestra como signo de que, en adelante, constituye una nueva estirpe.

La condición de Abraham peregrino está dada inmediatamente por su cambio de nombre. Cuando sale se llama Abram, que quiere decir algo así como "padre exaltado, destacado". Luego Dios le cambia el nombre y le llama Abraham, que quiere decir "padre de una multitud o de la multitud". Este cambio de nombre está también en la línea de imagen y semejanza, o en la línea de la dialéctica en el sentido ya explicado. Porque Abraham peregrino, *homo viator*, recibe un nuevo nombre adecuado a su nueva situación y a su vocación verdadera. Pero Abraham transmite entonces el carácter de su vocación al pueblo que funda, a aquella multitud de la que él es padre, es decir, al pueblo hebreo. De aquí le viene a éste la realización completa de aquella



concepción, que ya está en el *Génesis* respecto de Adán (Adán y Eva) en toda la humanidad. Resulta así que el pueblo hebreo, por la vocación de Abraham, es el pueblo peregrinante, *viator*. En la medida en que es fiel a esa vocación es hijo de Abraham; y en la medida en que la subvierte o la niega, deja de serlo.

Esta condición de hombre peregrino está inscripta en el acta misma de la fundación de ese pueblo. Es un elemento inherente a su constitución de estirpe. No es algo que haya elegido; como no lo ha elegido, no lo puede cambiar, porque se le ha otorgado. Es respecto del pueblo hebreo lo que la naturaleza racional es respecto del hombre. El hombre no puede cambiar la naturaleza de su ser, porque se le ha otorgado. Nadie se crea a sí mismo; porque nos lo dan tenemos el ser. Para el hebraísmo, en este nivel, es lo mismo; su contextura de pueblo o de estirpe peregrinante —*viator*— está inscripta en su naturaleza de pueblo y no lo puede cambiar ni rechazar ni sustituir.

La historia de este pueblo desde los sucesores de Abraham hasta hoy, historia de varios milenios, consiste en que dicho pueblo ha querido dejar de ser *viator* y transformarse en el pueblo eterno, para afincarse con un dominio que representa el dominio divino. Su historia a lo largo de la Biblia no es más que la historia de sus apostasías en la medida en que ha querido dejar de ser pueblo peregrinante.

La primera etapa fundamental de esta apostasía la encontramos en la institución de la realeza. El pueblo era gobernado por los jueces, que representaban, a nivel de la comunidad humano-histórica, el descenso del espíritu profético que gobernaba al pueblo. De manera que, en realidad, tendríamos que hacer un esquema descendente: está Dios, está el profeta, está el juez y está la comunidad. Por eso, cuando estudiamos la historia del pueblo hebreo encontramos en primer lugar la institución del *profetismo*.

En un texto muy importante del *Deuteronomio* (cap. XVIII) se explica la institución del profetismo como una exigencia de la conducción del pueblo hebreo. La institución del profetismo y la institución de la realeza señalan cómo el pueblo hebreo, por naturaleza peregrinante, ha tenido todos los elementos para serlo, pero al mismo tiempo

ha negado todas las posibilidades. Y además, cómo este pueblo peregrino tenía una última misión: la de ser peregrinante frente a la realidad de la Encarnación; pero en ese momento, en el que se le pedía ser fiel a su naturaleza abrahámica, a causa de las sucesivas apostasías el corazón de Israel se ha endurecido y ha hecho todo lo contrario de lo que significa el pueblo *viator*. Por eso acontece la historia que acontece. En una palabra: la negación de su estirpe peregrinante significa la negación de la verdadera realidad divino-humana del Señor Encarnado.

Todo esto no proviene de una circunstancia ocasional, de ese momento, sino que proviene de la historia misma del pueblo de Israel. Historia que se ha prolongado después de Jesucristo con la única diferencia de que, con precedencia a Él, se trataba de una religión viva cuyas negaciones implicaban la posibilidad de la conversión, de volver al momento positivo; en tanto que las negaciones del momento presente, posterior a Jesucristo, son más dramáticas, porque son la consolidación de un nivel muerto.

Es una religión muerta la que pretende tener acceso a la dilucidación del destino del hombre. Por eso la actual judaización de los pueblos cristianos obedece, en cierto modo, a un intento poderoso de eliminar los efectos de la Encarnación. No han podido eliminar la Encarnación ni tampoco eliminar al Encarnado; van a eliminar entonces sus efectos. En una palabra: estamos en el mismo esquema; para entenderlo hay que regresar a estos cuatro puntos capitales:

1) En los primeros capítulos del *Génesis*, cuando se nos revela la verdadera naturaleza del hombre, su verdadero destino: realizar la semejanza divina. El pecado lo impide y acontece la historia ya conocida.

2) En la vocación de Abraham: Dios constituye al pueblo peregrinante como símbolo de su elección y se manifiesta en el cambio de nombre de Abraham.

3) En la institución del profetismo: el pueblo hebreo va a comprender ~~los designios de~~ Dios sobre él y sobre la humanidad entera, a través de la interpretación de los profetas. Porque el profeta no es



alguien que hable, ni principal ni primordialmente, de las cosas futuras; el profeta es el intérprete de la realidad histórica.

4) En la institución de la realeza: cuando el pueblo hebreo abandona la estructura que permite la relación con Dios, en este esquema, *Dios-profeta-juez-comunidad*, y resuelve constituirse, como afirma el texto de la institución de la realeza, "como las demás naciones".

En cuanto al tema acerca de la institución del profetismo y de la institución de la realeza, el *Deuteronomio*, en su cap. XVIII, vers. 9–22, dice:

> Tú pertenecerás sin reservas a Yahvé, tu Dios, pues esos pueblos que conquistas, escuchaban a encantadores y adivinos, pero no ha sido ése el don de Yahvé, tu Dios.

El profeta no es alguien que esté preocupado solamente del futuro mediato o inmediato.

> Yahvé, tu Dios, suscitará para ti, de tu propio ámbito, un profeta como yo, a quien vosotros escucharéis.

Habla Moisés:

> Eso es precisamente lo que tú pediste en Horeb, en el día de la asamblea. Para no morir, no escucharé más la voz de Yahvé, mi Dios, y no miraré más ese fuego. Y Yahvé me dijo: Han hablado bien, yo suscitaré para ellos, de en medio de sus hermanos un profeta semejante, pondré mis palabras en su boca y él les dirá todo lo que yo les prescribo.

El profeta es el intermediario entre Dios e *Israel*:

> Si un hombre no escucha las palabras que este profeta pronuncia en mi nombre, entonces yo mismo pediré cuentas a tal hombre; pero si un profeta tiene la audacia de decir en mi nombre una cosa que yo no le he ordenado o si habla en nombre de otros dioses, ese profeta morirá.

En una palabra: el profetismo hebraico subraya que *el profeta es órgano* —en el sentido preciso del término— del Logos Divino; además, que no tiene otra función que no sea la de transmitir esta relación entre Yahvé y la comunidad abrahámica.

Para abordar el tema de la institución de la realeza debemos considerar el Libro I de los Reyes (Libro I de Samuel), cap. VIII, vers. 4-22. Samuel es el último juez. Los hebreos, *disconformes* con el gobierno de los hijos de Samuel, vienen a éste y le *dicen:*

> Tú eres ya anciano y tus hijos no siguen tus caminos; danos un rey para que nos juzgue como todas las otras naciones.

Entonces Samuel consulta con Yahvé, y pregunta si eso es posible si no es transformar el esquema de la Alianza del Sinaí.

Dios manda a Samuel que explique a los hebreos lo que significa tener un rey. Samuel les explica y ellos insisten:

> No, no, que haya sobre nosotros un rey y así seremos como todos los pueblos: nos juzgará nuestro rey, y saldrá al frente con nosotros para combatir nuestros combates.

Luego de un nuevo diálogo con Yahvé, Samuel, en acuerdo con Él resuelve ungir al primer rey, es decir, a Saúl. En el desarrollo del cap. VIII del Libro I de Samuel se manifiesta una suerte de voluntad del pueblo que se impone, paradójicamente, a la voluntad de Dios. En ese mismo momento la comunidad abrahámica ha comenzado a perder su significación sagrada, puesto que por ser un pueblo signado y elegido por Dios, tiene un carácter sacro.

El desarrollo que comienza en la institución de la realeza prosigue, en realidad, a lo largo de toda la historia bíblica; lo que explica, en definitiva, cómo los hebreos han sido infieles y han negado incluso la propia tradición interpretativa de los antiguos textos bíblicos. De esa tradición había dos elementos fundamentales en la interpretación rabínica, preexistente a Jesucristo: la relación entre la figura y la realidad y la relación entre el siglo presente y el siglo venidero.



## 3. Relación entre *siglo presente* y *siglo venidero*

El vínculo dialéctico que se ve en la naturaleza del hombre, en el carácter peregrinante del pueblo hebreo, en la vocación abrahámica, en el carácter del profetismo, se ve también en la interpretación de la palabra divina. La palabra divina tiene una especie de imagen, o es una especie de imagen que se refiere a una realidad. Toda ella, que es *una imagen*, es al mismo tiempo una interpretación del siglo presente, *del tiempo* presente, de la historia actual, pero en relación con el siglo venidero y la historia futura. Es decir, encontramos aquí un vínculo entre dos polos o niveles: figura y realidad, siglo presente y siglo venidero.

Ahora bien, los hebreos de los tiempos de nuestro Señor Jesucristo han abandonado el recurso de la verdadera interpretación bíblica por el hecho de abandonar su naturaleza peregrinante. Por lo tanto, se niegan a reconocerse a ellos mismos como figura. Y se niegan, en última instancia, a reconocer que el siglo presente, o la historia actual, es un nivel que tiene sentido respecto del siglo venidero.

Por eso el materialismo moderno es de origen judío. Aquí está la profunda diferencia entre el materialismo moderno y el materialismo griego, que nada tiene que ver con lo anterior. El materialismo griego es el reconocimiento de la eternidad del mundo, como ya fue señalado. Pero el materialismo de origen judío es otra cosa: es una suerte de descabezamiento, es como truncar una realidad completa. El siglo presente es éste en que vivimos, pero tiene una relación con el venidero. ¿Qué es el materialismo de origen judío? Es eliminar esta relación; es entonces un acto de degradación, en tanto que el materialismo griego es un acto de inteligibilidad del mundo, es un acto de construcción. El materialismo judaico es un acto de supresión de lo divino. Por eso, el materialismo moderno, de procedencia judía, termina en la física

moderna, que es anticreacionista, porque ese materialismo lleva en el impulso fáctico de construcción del cosmos.

La interpretación hebraica de los tiempos de nuestro Señor Jesucristo impide reconocer la relación entre la figura y la realidad, y la relación dinámica entre el siglo presente y el siglo venidero. En otros términos, esa interpretación niega toda la tradición sacerdotal hebrea, lo que constituye una nueva negación. De allí que la historia del judaísmo palestinense de los s. I a III es la culminación de estas negaciones:

1) De la vocación abrahámica: comienza por negar el carácter peregrinante.

2) Del carácter profético.

3) El asimilarse a las demás naciones de la tierra, perder su carácter sacro y afirmar que ellos son realidad, cuando son figura. Finalmente concluye por decapitar el nivel supremo de la realidad, es decir, el nivel trascendente, el siglo venidero, y regresar al orden presente para dar nacimiento al materialismo.

El materialismo descripto no se detiene aquí. Quiere el dominio absoluto de la materia. Éste es un asunto importante, porque hay mucha confusión, especialmente entre los escritores católicos, al contrario de los escritores judíos, que saben perfectamente bien lo que esto significa. Este materialismo no es abstracto y conceptual, sino que pretende el dominio de la materia en forma absoluta y total, configurando un dominio divino. Por eso es que muestra su nuevo rostro en estos sesenta años del s. XX. Si nos retrotraemos a sus orígenes europeos, s. XIV a XVI, podemos también seguir la ruta que es negación de las verdaderas realidades divinas, dinámicas, del mundo, como un proceso de extensión del pensamiento judío a todo el orden de la ciencia, y habremos llegado a un punto en que este materialismo, que comenzó siendo ideológico, termina siendo un materialismo de dominio.

La concepción judía del hombre circula por estos puntos y, así como se ha dicho que el materialismo no es meramente ideológico, sino que tiende al dominio, este materialismo de dominio trasladado al hombre nos explica las *técnicas* cíclicas que están en ejercicio en el mundo contemporáneo. Ellas *no* son técnicas salvíficas y catárquicas, de purificación, ni tampoco técnicas integracionistas en el sentido que le devuelvan al hombre su dimensión. Son técnicas de dominio, porque nacen de ese sentido materialista ya explicado. No por nada encontramos en la base de este desarrollo moderno y contemporáneo figuras tan importantes como Marx y Freud, que trasladan al orden de las ciencias sociológicas, políticas, psicológicas, morales, la concepción hebraica de este materialismo que tiene raíces tan profundas.



Naturalmente, en la concepción del hombre peregrinante hay un elemento positivo que va a asumir el cristianismo en su perspectiva neotestamentaria. Ocurre que en el ámbito del judaísmo hay dos aspectos en los cuales se debe insistir: el primero, la negación de la vocación abrahámica, es la fuente. Y el segundo *la* sustitución de su carácter de figura por el de realidad.

Por esto el acto de la Crucifixión es un acto tan tremendo. Y aquí viene el único modo de entender humanamente la tremenda tragedia de algo que se sabe figura pero que pretende ser realidad. No sólo pretende serlo ideológicamente, sino que lo lleva a cabo, y quiere aniquilar la realidad. Por eso la Crucifixión en última instancia es la síntesis de todas las negaciones. Pero paradójicamente la Crucifixión es el principio de toda transformación.

## 4. La comunidad mística de Israel

Nos referiremos ahora a la comunidad de Israel y a la diferencia que tiene con la *polis* griega y con el Imperio Romano.

Desde luego este tema está ubicado en el desarrollo de los precedentes, a saber: la concepción del hombre, la dialéctica de imagen y semejanza, y lo que implica en la vocación del pueblo de Israel, como pueblo peregrino que, por una reversión de su vocación, se transforma o quiere transformarse en realidad, siendo figura.

El mismo proceso se observa en cuanto a la estructura de Israel como comunidad. No es ella una comunidad política, sino mística. En la medida en que ha tendido a constituirse en Estado político, es que ha comenzado la frustración de su sentido místico. Comienza con la instauración de la realeza, prosigue con la fundación de un dominio temporal que alcanza su máximo esplendor en la época de Salomón; sigue luego con los intentos de los hebreos en los diversos cautiverios de restaurar una comunidad política, y concluye en el s. XX con la instauración del Estado de Israel, que implica desde el punto de vista del sentido de la comunidad judía la más completa subversión de los valores místicos del pueblo de Israel. Desde este punto de vista interpretamos la existencia del Estado de Israel como un signo de la muerte de su religión.

Hemos explicado por otros caminos y con otros elementos en qué sentido la religión judía es una religión muerta. Ahora observamos este mismo proceso en la comunidad de Israel. ¿Qué queremos decir cuando subrayamos el carácter místico de la comunidad? En primer lugar, este pueblo tiene validez en tanto que pueblo en la medida de su vínculo con el orden divino, siempre que este vínculo tenga en cuenta la existencia de la palabra profética. El pueblo es pueblo, no en tanto que está organizado por instituciones histórico-temporales, sino en tanto que está organizado por instituciones religiosas. Así, la comunidad de Israel es una comunidad teocrática: su verdadero rey es Dios, su verdadero gobierno es divino, su verdadera cabeza es Yahvé. No hay ninguna cabeza política: Yahvé gobierna la comunidad a través de la inspiración profética, que desciende a todos los órdenes de sus instituciones religiosas, sociales, temporales, que nunca son políticas.

De allí que, al examinar en sentido inverso la relación de la comunidad y de Dios, el hebreo tiene la psicología del siervo: no está para crear una estructura política en la cual el hombre, libremente, establezca un ámbito cultural-histórico, sino que está para dar testimonio de la servidumbre respecto del Señor Absoluto, que es Dios. En la medida en que no ha cumplido esta vocación de servidumbre, la ha trocado en una vocación de dominio, y ésta es la raíz de su resentimiento, que le viene de su naturaleza misma de pueblo. No depende de la voluntad, ni de los sentimientos; no depende tampoco de sus valores intelectuales más o menos definidos: depende de las raíces mismas de su estructura social-religiosa. El hebreo es *naturaliter* siervo, porque se constituye por la unívoca relación entre Dios y la comunidad mística. Dios es el soberano, y su soberanía es metafísica, teológica, que le impide al pueblo siervo toda realización en un ámbito libre.



Esto se inscribe en el carácter de la vocación de Abraham, cuando éste acepta salir de su pueblo y de su tierra y fundar el pueblo elegido. Lo hace con todas sus consecuencias: es la grandeza y la miseria de Israel. Como todas las cosas, la grandeza implica la realización de un destino, y la miseria significa la subversión de ese destino. De manera que Israel, la comunidad mística, es una comunidad de siervos del Supremo Señor. La psicología del hebreo es la psicología del siervo.

En la medida en que su psicología ha funcionado, desde el punto de vista teocrático, es decir, en la medida en que ha aceptado el poder de este único Rey que gobierna a través de la inspiración profética, en esa misma medida ha cumplido su vocación y ha realizado su destino. Pero, como ya lo he señalado, el intento de transformar la verdadera vocación abrahámica en su contraparte, ha operado en la historia de Israel. Así como el judío ha intentado constituir lo que es una imagen en una realidad, lo que es el siglo presente en el siglo venidero, y ha decapitado esta instancia superior que le da sentido a la inferior, así en el orden de la comunidad ha eliminado el carácter de comunidad mística para establecer una comunidad política y en ese mismo momento ha dejado de representar su carácter de hombre peregrino.

La vocación de comunidad mística, por otra parte, la vocación de pueblo siervo respecto de su Señor y del principio teocrático que lo gobierna, tiene además una causa final, que está dada por la emersión del Mesías. La servidumbre es el carácter que implica la aceptación del destino mesiánico. Precisamente, al examinar el carácter de las relaciones entre el pueblo siervo y el Mesías, encontramos la verdadera connotación que nos permite señalar cómo la comunidad mística se

ha transformado en una comunidad política cuando asume una realidad que no es propia del *homo viator*.

Esto nos obliga a decir dos palabras sobre la filiación racial de nuestro Señor Jesucristo. Jesucristo no es judío por la simple razón de que carece de padre humano. La raza, que en los pueblos antiguos se determina por la filiación paterna, impide atribuirle a Jesucristo el carácter de judío. Por otra parte, su madre, la Santísima Virgen, representa en el orden humano una situación totalmente excepcional por el Misterio de la Santísima Concepción Inmaculada.

La comunidad mística, el pueblo-siervo, produce un primer fruto que es la verdadera servidumbre de la Santísima Virgen, que está más allá de la servidumbre racial. La servidumbre de la Virgen, servidumbre verdaderamente mística, conduce al florecimiento —como lo habían anunciado los profetas— en la Persona y en la Humanidad del Mesías; la que, tomada por así decir de la *tierra humana* de la Santísima Virgen, ha cesado de ser judía en el mismo sentido que ha cesado de ser griega, romana, de éste o de aquel tiempo. Por su raza humana Jesucristo es humano, es el hombre perfecto, el hombre total, que no es judío ni griego ni romano ni guaraní. Es todo a la vez.

Este Hijo del Hombre, como lo llaman los Evangelistas, particularmente San Juan, tiene una Humanidad perfecta por encima de todas las razas. La tiene porque nace de un término medio que, representado por la naturaleza humana de la Santísima Virgen, es la verdadera servidumbre mística, que no había sabido realizar la comunidad mística de Israel. Por eso, en el mismo instante en que la Santísima Virgen dice *fiat* al nuncio angélico, en ese mismo momento ha caducado la comunidad mística de Israel. La Santísima Virgen ha asumido en su servidumbre el carácter de la servidumbre de esta comunidad; y ella ya, en razón de su naturaleza excepcional, comienza a dejar de ser judía también. Es verdad que ella es judía porque su padre lo es, pero por el Misterio de la Inmaculada Concepción está más allá de los judíos. Naturalmente que su Hijo, que no tiene paternidad humana, rompe todo vínculo con la estirpe judía, pero asume sin embargo el carácter absoluto de la comunidad mística en la servidumbre. De aquí que haya



una gradación: la comunidad es una comunidad de siervos que se realiza, primeramente, en una perfecta servidumbre, la de la Santísima Virgen, y que se realiza *perfectísimamente* en el carácter del Siervo de Dios, que es Jesucristo.

En los problemas de las relaciones de judaísmo y cristianismo hay que tener en cuenta estos fundamentos teológicos y religiosos para saber bien a qué atenerse en cuanto al vínculo religioso entre ambas mentalidades. Como ya lo hemos señalado en otras oportunidades, aquí se aplica el texto célebre de San Ignacio de Antioquía (*Carta a los Magnesios*, cap. X) a propósito de las polémicas entre judaizantes y cristianos en los primeros siglos del cristianismo, que dice lo siguiente: *Christianismus enim non in judaismum credidit, sed judaismus in christianismum* (pues no es el cristianismo el que ha debido creer en el judaísmo, sino el judaísmo en el cristianismo). Porque el cristianismo es la instancia superior a la cual ascienden las instancias que le preceden, y si no lo hacen, perecen. Toda la lucha y la controversia entre judaísmo y cristianismo, desde los primeros siglos hasta fines del s. V, se funda en este problema.[3]

La comunidad de Israel es una comunidad mística, la comunidad de los siervos de Dios, que funda el acto de la verdadera servidumbre humana respecto del principio teocrático, en la medida en que acepta la conducción divina como verdadero Rey. Precisamente este vínculo teocrático es lo que la diferencia sustancialmente del vínculo político de la *polis* griega y del Imperio Romano. También en esta diferencia entre *polis* griega, *Imperio* Romano y *Estado* teocrático de Israel encontramos la causa de la situación del mundo contemporáneo, en el que se ha producido un trasvasamiento, una confusión, entre el destino de los pueblos gentiles, cristianos, y el destino del pueblo judío luego del nacimiento de Jesucristo.

Como ya fue señalado, el carácter de "religión muerta" del judaísmo le hace perder su carácter de "pueblo electo". Ha cesado de ser el pueblo elegido, ha terminado su misión.

Por las circunstancias ya explicadas en relación con la imagen y la semejanza, la figura y la realidad, el siglo presente y el siglo venidero,

el pueblo judío ha pretendido conservar una suerte de privilegio que es, en primera instancia, el de la sangre, porque así fue en el acto de la elección y vocación abrahámica. Pero este privilegio ha cesado. Por eso es que el privilegio religioso de la sangre, que es el elemento integrante de la vocación, se transforma después en un factor racial o racista. El racismo en el mundo se origina en el judaísmo, no entre los arios, los chinos, los nipones, que no pretenden ni pretendieron nunca el carácter de "pueblo electo", ni lo tuvieron; ni los textos de su tradición religiosa lo suponen. Justamente comprendemos el desarrollo del racismo en el mundo, aproximadamente desde la época de Julio César: el racismo es bastante antiguo por el carácter del pueblo judío, que niega su verdadera vocación y lo hace definitivamente en el acto de la Crucifixión. Transforma su elección, su vocación de carácter teocrático, en un elemento racista. Así es como todo racismo, aun el antijudío, que también existe, nace de ellos, no de los arios ni de los araucanos ni de ningún pueblo de Asia. El racismo, en tanto que estructura ideológica que opone una raza a la otra, y más concretamente todas las razas a una, ese racismo, que es el único, es de origen judío.[4]

La caducidad del principio de la *vocación abrahámica*, la caducidad de la *comunidad mística* y la caducidad de la *verdadera servidumbre*, lleva al racismo. Éste es un principio disolvente en el mundo que impide la instauración de un orden político que no es esfera ni resorte del judío. No puede serlo por las circunstancias ya analizadas, porque si pertenece a la comunidad mística, en el sentido viviente de la palabra, pertenece a una comunidad teocrática gobernada por el principio divino, en tanto que éste es el Señor y aquel es el siervo. Si no es así, la comunidad mística ha muerto y el judío carece del principio de la instauración política, ya que nunca lo tuvo ni es su razón de ser en el mundo.

Ahora bien, el advenimiento del Mesías ha implicado la caducidad de la comunidad mística; de ahí que el judío no pueda pretender la conducción política universal. Pero lamentablemente, también en este nivel se produce la misma confusión: pretende instaurar en el mundo un orden político que nunca puede serlo porque no se inscribe en sus caracteres.



De este foco nace la situación del mundo contemporáneo: un verdadero caos en que los pueblos gentiles, incorporados al cristianismo, que son también los que tienen la vocación política heredada de Grecia y de Roma, enfrentan una línea que pretende asumir la vocación política con los caracteres descriptos.

Este conflicto no se mantiene, naturalmente, en el terreno de las ideas ni en el de las controversias ideológicas ni en el de los libros, sino que entra en el campo concreto de la conducción político-bélica, económico-social, y sería necesario analizar más detenidamente la incidencia de esta confusión en el orden del mundo contemporáneo, más particularmente de nuestro país.

Resumiendo: subrayamos la diferencia entre *polis* griega, *Imperio* Romano y *comunidad* de Israel. La comunidad de Israel es distinta de ambas. La *polis* griega es un orden político adecuado a la estructura armoniosa y equilibrada que busca el griego. En una palabra, la *polis* griega es una obra de arte. El griego, el auténtico, hasta el s. IV a.C., no pretende en ningún momento establecer un ecumenismo político, sino que pretende fundar un orden político que sea expresión de las actividades creadoras humanas en el orden social, con sentido artístico. Por ello la dimensión de la *polis* no es una dimensión vasta, exactamente como el templo griego no es una enorme mole, ni el arte griego en general es monumental, sino que es equilibrado y armonioso, a la medida del hombre. En el mismo sentido, la estructura de la *polis* es a la medida del hombre; no a la medida de la tierra y de las relaciones últimas entre el hombre y la tierra. Así el símbolo de la *polis* es el coro, que participa de ese mundo contemplativo, artístico y educativo al mismo tiempo. La *polis* griega tiene su culminación en el acto por el cual la ciudad interviene en el mundo religioso artístico a través de sus coros. No puede pretender ir más allá. Pero en el hombre, personalmente considerado, se dan todas las instancias que luego van a aparecer en la comunidad político-social, ya que si no estuvieran en él personalmente, tampoco estarían en ella. Platón, cuando indaga la

estructura de la comunidad, se ve obligado a indagar sobre la estructura del hombre y traza dos círculos concéntricos: uno es el hombre, y el otro la comunidad política, es decir, la proyección de este hombre. En la *polis* griega se dan así todos los elementos de una verdadera comunidad política, aunque el griego no haya pretendido nunca establecer un ecumenismo político. El caso de Alejandro Magno no es típicamente griego; por lo demás, es macedonio y en él confluyen ya muchos elementos orientales. Alejandro instaura por eso el culto oriental apoteósico del emperador. Quiero significar que cuando Alejandro Magno pretende la fundación de un llamado "imperio griego", en realidad está en una línea que no es típicamente griega, y por lo tanto no puede ser tomado como modelo del hombre y de la *polis* griega. Ésta es el efecto de una actividad artística que crea una dimensión social, como diríamos ahora, a la medida del hombre, al permitir la realización de este equilibrio y esta armonía tan cara al griego, en la que se encuentra la suprema ley de la existencia: en el cosmos, en el hombre, en la *polis*, en el pensamiento, en el arte hay una ley sustancial que explica todo lo griego; es la ley de la medida armoniosa.

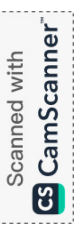
El Imperio Romano en cambio rompe por de pronto el sentido cíclico de la historia y pone como centro de ella a Roma, ciudad que tiene un destino. Su destino es fundar un ecumenismo político sobre la base de la conquista y de la transformación de la tierra, por el principio ya explicado. El destino del hombre es un destino vinculado a la tierra, a la tierra entera, y a través de ella, al cosmos entero. Es el *imperium* que se ejerce, en primer término, por el acto de la agricultura y que asciende hasta el acto imperial del *dux*, es decir, de quien gobierna en sentido estricto la comunidad política como ecuménica. No solamente la ciudad, ni las ciudades, sino el todo político. El Imperio Romano implica la consolidación del sentido de gobierno en tanto que ejercido por el hombre. El destino de Roma y su realización imperial es el ejercicio de un poder que se refiere al orden de la comunidad política y al orden de la tierra, en una suerte de gradación. Por encima está el *dux*, luego viene la comunidad política ecuménica, cuyo centro está en Roma, y por debajo está la tierra entera. El desarrollo de este



*imperium* implica incorporar la tierra entera al orden divino. Por ello la conquista romana es una conquista imperial en el sentido señalado.

La comunidad de Israel es una comunidad teocrática. No funda una ciudad, y esto coincide con su carácter peregrino. No puede fundar una ciudad como los griegos, ni debe fundar el imperio como los romanos. Su misión es la de ser hombre peregrino y manifestar el carácter de servidumbre ante el principio teocrático que la gobierna. Tampoco puede establecer una relación radical con la tierra, por eso es un pueblo nómade, un pueblo cuya estructura religiosa se comprende en su nomadismo. Qué profunda es la imagen del Prólogo del Evangelio de San Juan, que expresa el carácter del hombre peregrino cuando, al referirse al Misterio de la Encarnación, el Evangelista, al abordar el tema del hombre cristiano, coloca en el texto griego ἐσχήνωσεν ἐν ἡμῖν, donde el latín dice *et habitavit in nobis* (y habitó entre nosotros). El verbo ἐσχήνωσεν deriva de una palabra que quiere decir "tienda". Literalmente la traducción quedaría así: "Y puso su tienda entre nosotros", como señal de que el Mesías no pretende ni la *polis* griega ni el Imperio Romano. Es la realización absoluta del hombre peregrino, la verdadera religión de la vocación abrahámica. Por eso San Juan Evangelista, el primer artista cristiano, el primer poeta, en esta imagen explica la relación entre la comunidad y el Mesías: "puso su tienda entre nosotros".

Esta característica de la comunidad mística está asumida por lo tanto en el hombre peregrino en sentido absoluto, que es la Humanidad del Señor. Comprendemos entonces la perspectiva que se manifiesta entre los dirigentes religiosos del pueblo judío que han sucumbido a la frustración de su vocación, porque el Misterio de la Encarnación es ese "y puso su tienda entre nosotros". De manera que el enfrentamiento es profundo, no superficial, de carácter psicológico, como quiere explicarse ahora. No, porque interesa la raíz misma de la comunidad que ha dado este Mesías, "que puso su tienda entre nosotros", como dice San Juan Evangelista.



Por lo tanto la ciudad griega, el Imperio Romano y la comunidad mística de Israel son tres instancias en las que se dan resumidas las características de la concepción del hombre de cada una de ellas:

1) En la *polis* griega, el *homo theoreticus*, contemplativo en el sentido dicho, que busca la realización de una obra armoniosa.

2) En el Imperio Romano, el *homo conditor*, fundacional, en su relación con el orden político y con la tierra.

3) En la comunidad mística de Israel, el *homo viator*, peregrino, realizado eminentemente en el hombre peregrino absoluto: la Humanidad de Jesucristo.

### Notas

[1] Quien quiera estudiar mejor este problema debe recurrir a un libro de Albert Frank-Duquesne, *Cosmos et Gloire. Dans quelle mesure l'universe physique a-t-il part à la Chute, à la Redemption et à la Gloire finale?*, París, Vrin, 1947. Allí se encuentran recogidos datos fundamentales y las referencias más importantes a las fuentes, y además un comentario propio del autor. Cf. también Hubert Merki O.S.B., *ὁμοίωσις Θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg in der Schweiz, Paulusverlag, 1952.

[2] Lo que se acostumbra en el mundo contemporáneo cuando se habla de estos temas es hacerlo desde una perspectiva crudamente positivista, freudiana.

[3] Quien quiera examinar más detenidamente este asunto de carácter histórico, debe leer el importante libro de Marcel Simon, profesor judío de la Universidad de Estrasburgo, titulado *Verus Israel. Étude sur les relations entre chretiens et juifs dans l'Empire romain*, París, E. de Bocard, 1948, 475 págs. y su *Ergänzungsheft* de 1962. Los testimonios que da sobre las causas de las persecuciones contra los cristianos en los cinco primeros siglos son muy valiosos.

[4] Por eso los teóricos racistas son judíos, empezando por uno de los más importantes del nazismo alemán: Alfred Rosenberg.

## Capítulo V

# EL HOMBRE DE LA TRANSFIGURACIÓN

Para la consideración de la perspectiva neotestamentaria el punto de partida es el cap. III del Evangelio de San Juan, para ir luego al comentario del Prólogo de dicho Evangelio. Dice el texto:

Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων, Νικόδημος ὄνομα αὐτῷ,
ἄρχων τῶν Ἰουδαίων· [2]οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς καὶ
εἶπεν αὐτῷ· ῥαββί, οἴδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος·
οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν
μὴ ᾖ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ. [3]ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ·
ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται
ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. [4]λέγει πρὸς αὐτὸν [ὁ]
Νικόδημος· πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὤν; μὴ
δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν
καὶ γεννηθῆναι; [5]ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν
μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν
εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. [6]τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς
σάρξ ἐστιν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμα
ἐστιν. [7]μὴ θαυμάσῃς ὅτι εἶπόν σοι· δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι
ἄνωθεν. [8]τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ
ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως
ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος. [9]ἀπεκρίθη
Νικόδημος καὶ εἶπεν αὐτῷ· πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι;
[10]ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ
Ἰσραὴλ καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις;

Había un hombre entre los fariseos llamado Nicodemo, príncipe de los ju-

> díos. Éste vino hasta Jesús de noche y le dijo: Maestro, sabemos que has venido de Dios como maestro y ninguno puede hacer los signos que Tú haces, si no estuviera Dios con él. Respondiole Jesús y le dijo: En verdad, en verdad te digo: quien no renaciere de nuevo, no puede ver el Reino de Dios. Nicodemo le contestó: ¿Cómo puede un hombre nacer siendo que ya es anciano? ¿Puede volver acaso al seno de su madre y renacer? Respondió Jesús: En verdad, en verdad te digo, quien no renaciere del agua y del Espíritu Santo no puede entrar en el Reino de Dios, porque lo que ha nacido de la carne es carne, y lo que ha nacido del Espíritu es espíritu. Por lo tanto no te admires que te haya dicho: Es preciso que nazcáis de nuevo. Respondiole Nicodemo: ¿Cómo pueden ocurrir estas cosas? A su vez, le respondió Jesús y le dijo: ¿Tú eres maestro de Israel e ignoras estas cosas?

El texto, en uno de los versículos fundamentales, insiste en el tema del *nuevo nacimiento*. La traducción latina usa el adverbio *denue (nisi quis renatus fuerit denue)*. Pero el texto griego usa otra palabra: ἄνωθεν. Dice: "Quien no haya renacido *desde arriba*". En primer lugar, el texto latino es una interpretación del significado que está en el texto original griego. En segundo lugar llama la atención el desarrollo dramático que le imprime San Juan a la escena, porque contrapone a Jesucristo con alguien que es maestro de Israel, es decir, teólogo de Israel. Este maestro no sabe ya nada de la revelación: por ello interpreta las palabras de Jesucristo con sentido meramente carnal, con sentido hebraico. Ha perdido el sentido de la revelación. Esta escena descripta por San Juan Evangelista con el tono de un verdadero diálogo dramático, es la confrontación más explícita entre cristianismo y hebraísmo. Se trata de un judío piadoso, un poco temeroso, ya que San Juan señala que Nicodemo viene de noche a interrogar a Jesús. Es el judío docto, quien todavía tiene la fe de Israel. Representa por lo tanto el más alto nivel teológico; sin embargo, ignora el sentido de la revelación.

Esta distinción entre la Revelación cristiana por un lado, y lo que de la antigua revelación veterotestamentaria conservan los maestros de Israel, por el otro, es fundamental. Confrontación que se repite actualmente en la historia interna del cristianismo, ya que muchos teólogos de la Iglesia se encuentran en la situación de Nicodemo: han perdido el sentido de la revelación. Nuevamente nos encontramos ante una falta de inteligencia del Misterio de la Revelación, concretamente en lo que se refiere a la concepción del hombre en el Nuevo Testamento, que Jesucristo condensa en estas palabras: *Nacer de nuevo desde arriba*, según el texto griego, y *nacer de nuevo*, según el texto latino.



El cristianismo introduce entonces una instancia absolutamente distinta, ignorada por la inteligencia grecorromana y que el judaísmo docto de los tiempos de nuestro Señor no entendía. Instancia que se refiere a una nueva relación entre el mundo de abajo y el de arriba; o como se dice modernamente, entre el mundo del aquende y el del allende. Dicha relación se traduce en una nueva existencia humana que no corresponde ni a la que intuye el griego, ni a la que funda el romano ni a la que conoce Israel, y que concretamente significa el orden de la Transfiguración.

La concepción cristiana del hombre se funda en última instancia en la Transfiguración. El hombre es elevado a un nuevo nivel, en que no desaparece ninguna de sus instancias personales o históricas, ni el alma ni el cuerpo. La transfiguración es el punto de vista para concebir toda la estructura del hombre, toda su historia y todo su destino. De allí que resulte inverso al griego, en cierto modo. El mundo de la contemplación griega era una relación de abajo hacia arriba. Es el hombre theorético, que eleva su mirada y descubre el orden divino. En la concepción cristiana tenemos lo inverso: lo de arriba ingresa en lo histórico y cambia la perspectiva de la instancia humana. Y esto al margen incluso de lo que el judaísmo bíblico contemporáneo de Jesucristo podía entender de esta situación.

Conviene subrayar que la perspectiva del Nuevo Testamento respecto del hombre constituye el foco de la Revelación cristiana, ya que dicho foco o misterio que tiene atingencia con la historia, es el de la Encarnación. Cuando se habla de teología debe darse a la palabra su sentido originario. *Teología* quiere decir "la proferición de Dios a partir de Dios mismo"; y cuando hablamos de *antropología*, es la

proferición del hombre. Pero el mundo cristiano contemporáneo ha perdido ambas instancias: la teología y la antropología. Por ello no entiende el mundo divino y no entiende el mundo del hombre, en el sentido de la antropología cristiana, cuyo punto de partida es precisamente el concepto señalado en el texto de San Juan Evangelista.

En consecuencia, hay una corrupción de la teología y de la antropología: la teología, al cesar de ser "proferición de Dios", se conecta, se compromete con un nivel que no le corresponde; de allí surgen las explicaciones de tipo historicista, abundantes en el mundo moderno. A su vez, la antropología, "la proferición del hombre", se compromete con el nivel de las ciencias biológicas y naturales; de allí nace el "evolucionismo cristiano". Ni una instancia —la "teología historicista"— ni la otra —el "evolucionismo cristiano"—, con todos sus matices y sus implicancias, ninguna de las dos tiene nada que ver con la proferición de Dios ni con la proferición del hombre.

Ésta es la causa por la que la corrupción del mundo contemporáneo alcanza niveles completos. Por ello, el objeto del pensamiento cristiano, al querer tornar a las fuentes, es devolver la organicidad fundamental de la proferición de Dios y del hombre. En una palabra, concebir la verdadera antropología cristiana sobre la base de los textos fundamentales de la Revelación cristiana, es decir: el Nuevo Testamento y la Tradición de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia.

Esta cuestión, desde luego, tiene relación importante no sólo con el destino del alma del hombre, sino también con el destino del cuerpo; en este aspecto el pensamiento cristiano es totalmente distinto del griego, del romano y del hebraico: es nuevo, es una nueva antropología, en el sentido correcto de la palabra, que abarca todas las dimensiones del hombre. Podrían señalarse otros textos en los que se manifiesta. Por ejemplo un pasaje de Dante, el Canto XIV del *Paraíso*, que muestra cómo se entiende la antropología cristiana en relación con la totalidad del hombre. Es lo que llamo "mundo de la transfiguración"; en él el hombre cristiano está destinado a un orden que no es histórico, que no es biológico, que no es temporal, pero que se realiza en la historia, que asume lo biológico y que transcurre en lo temporal. Desde



este punto de vista el pensamiento cristiano, así entendido, elimina diversos equívocos: en primer lugar el del *docetismo*, una herejía que constantemente acecha al pensamiento cristiano y que sostiene que todas las realidades físico-temporales, históricas, son meras apariencias. Esta concepción queda eliminada al afirmarse que lo histórico, lo biológico, lo temporal penetran en esta instancia de transfiguración.

Por otra parte elimina concretamente el error contrario, a saber: que lo histórico, lo temporal, lo humano, teniendo realidad, perimen con la muerte física.

Retomando el Canto XIV, Dante se encuentra con tres personajes: Santo Tomás, San Buenaventura y Salomón. Con Santo Tomás tiene un diálogo, y en él el santo hace el elogio de San Francisco; con San Buenaventura tiene otro diálogo, y éste hace el elogio de Santo Domingo, porque hay una suerte de galantería en el Cielo, lamentablemente perdida en la tierra, donde los hermanos entregan a los hermanos. Santo Tomás, dominico, hace el elogio de San Francisco precisamente porque pertenece a la otra orden; existían, en efecto, graves disputas entre dominicos y franciscanos, disputas que por cierto honraron a la Iglesia. San Buenaventura, uno de los más grandes doctores franciscanos, hace el elogio de Santo Domingo por la misma razón. Por lo que se ve, esta galantería tiene una significación profunda.

Transcurre allí la primera parte del Canto XIV, y aparece el tercer personaje, Salomón, que —en la estructura de la *Divina Comedia*— es algo así como la síntesis de estas posiciones: representa dentro del Antiguo Testamento la expresión de la sabiduría.

Beatriz acompaña al peregrino, a Dante, y se dirige a Salomón diciéndole:

"A costui fa mestieri, e nol vi dice
né con la voce né pensando ancora,
d'un altro vero andare a la radice.

Diteli se la luce onde s'infiora
vostra sustanza, rimarrà con voi

etternalmente sì com'ell'è ora;

e se rimane, dite come, poi
che sarete visibili rifatti,
esser porà ch'al veder non vi nòi".

Come, da più letizia pinti e tratti,
a la fiata quei che vanno a rota
levan la voce e rallegrano li atti,

così, a l'orazion pronta e divota,
li santi cerchi mostrar nova gioia
nel torneare e ne la mira nota.
(...)
E io udi' ne la luce più dia
del minor cerchio una voce modesta,
forse qual fu da l'angelo a Maria,

risponder: "Quanto fia lunga la festa
di paradiso, tanto il nostro amore
si raggerà dintorno cotal vesta.

La sua chiarezza séguita l'ardore;
l'ardor la visione, e quella è tanta,
quant'ha di grazia sovra suo valore.

Come la carne gloriosa e santa
fia rivestita, la nostra persona
più grata fia per esser tutta quanta;

per che s'accrescerà ciò che ne dona
di gratuito lume il sommo bene,
lume ch'a lui veder ne condiziona;

onde la vision crescer convene,
crescer l'ardor che di quella s'accende,
crescer lo raggio che da esso vene.



Ma sì come carbon che fiamma rende,
e per vivo candor quella soverchia,
sì che la sua parvenza si difende;

così questo folgór che già ne cerchia
fia vinto in apparenza da la carne
che tutto dì la terra ricoperchia;

né potrà tanta luce affaticarne:
ché li organi del corpo saran forti
a tutto ciò che potrà dilettarne".

Tanto mi parver sùbiti e accorti
e l'uno e l'altro coro a dicer "Amme!",
che ben mostrar disio d'i corpi morti:

"Éste, Dante, necesita llegar a la raíz de otra verdad; sin embargo, no lo manifiesta ni con su voz ni con su pensamiento. Dile, oh Salomón, si la luz con que se adorna tu sustancia permanecerá contigo eternamente tal como es ahora. Y si es así, dile cómo podrá ocurrir que esa luz no dañe los ojos una vez que seas rehecho en la existencia visible".
Así como cuando en un arranque de alegría, los que dan vuelta danzando elevan la voz y manifiestan con sus gestos su regocijo, del mismo modo ante aquel ruego piadoso y expresivo, los Santos Círculos demostraron nuevo gozo en su danza y en su admirable canto (...) Yo oí en la luz más diáfana del círculo menor una voz modesta, tal como la del Ángel al dirigirse a María, y respondió:
"Mientras dure la fiesta del Paraíso irradiará nuestro amor en torno de nuestra vestidura. Su claridad responde al ardor que nos inflama. El ardor a nuestras celestiales visiones. Y éstas son tanto más claras cuando mayor es la gracia que cada uno tiene según su mérito. Pero cuando volvamos a vestir la carne gloriosa y santa, nuestra persona será mucho más grata, porque estará completa. Pues entonces aumentará lo que de gratuita lumbre nos da el Bien Sumo, lumbre que nos permite contemplarlo. De donde aumentará también nuestra visión, aumentará el ardor que por ésta se enciende y aumentará el fulgor que del ardor procede. Pero así como el car-

> bón que da la llama la sobrepuja por su intenso brillo, tanto que se distingue en medio de las llamas, así este fulgor que nos envuelve será vencido en nitidez por la carne que todavía está cubierta por la tierra. Y una lumbre tan grande no podrá abatirnos, porque los órganos del cuerpo serán capaces de recibir aquel intenso goce".
> Uno y otro coro me parecieron tan prontos y unánimes decir "Amén", que demostraron bien claramente el deseo de sus cuerpos mortales. Los bienaventurados en la contemplación celestial desean sus cuerpos.

Dante asume aquí toda la teología de la transfiguración, toda la antropología cristiana, magníficamente sintetizada y concretada en un desarrollo lírico, teológico, posiblemente la obra maestra del poeta.

En primer lugar el problema que tiene Dante en este momento de su itinerario es saber si la contemplación bienaventurada está ya completa por estar el alma separada del cuerpo y en unión con la Visión Divina. La contestación que recibe al problema señala dos momentos: el del Paraíso celeste y el sucesivo después de la resurrección de la carne. Pero en este segundo momento el poeta insiste en que el fulgor, el ardor y la visión posterior a la resurrección serán comparativamente mayores. La visión aumentará el ardor y éste aumentará el fulgor; Dante —con esa característica poética de reducirlo todo a una imagen— termina el texto con la imagen de la llama y de la brasa; ésta se ubica en el centro más luminoso y representa precisamente la transfiguración, de la cual depende la llama. Esta brasa es imposible sin la reasunción del cuerpo, que en este momento está cubierto por la tierra.

En este texto entendemos las graves razones sobre los propósitos de la veneración de los cuerpos y la significación que tiene en el pensamiento tradicional cristiano. El cuerpo —desde el punto de vista de la causa final, no de lo que es ahora o de lo que ha sido o de lo que puede ser, sino de lo que es ya, es decir, desde un punto de vista incoativo— es lo que Dante llama "brasa" y ese mundo transfigurado que el poeta explica admirablemente.



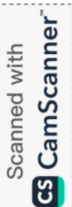
## 1. Controversia doctrinal sobre la beatitud del hombre

Este texto de Dante se ubica dentro de una controversia doctrinal acontecida en la Edad Media sobre la beatitud del hombre sin el cuerpo y con él. A partir de algunos textos de Santo Tomás, quien en su pensamiento ha sufrido el desarrollo de esta controversia, desde los *Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo*, pasando por la *Summa contra gentiles*, y terminando en la *Summa theologiae*, se puede intentar una explicación.

Durante el fin del s. XII y primera mitad del s. XIII, hasta la muerte de Santo Tomás, esa controversia doctrinal fue bastante importante e intensa, tanto que debió ser recogida por el Concilio de Florencia de 1430, que definió el problema y señaló cómo la beatitud del hombre tiene dos momentos: la beatitud presente de quien está en el Cielo, que no es negada porque el cuerpo no esté todavía, pero que es incompleta. Esta definición recogió toda la controversia y podría ser tomada en consecuencia como nuevo punto de partida. Lamentablemente, como muchas otras posiciones del pensamiento cristiano, ha quedado simplemente en eso, en punto de partida, y no se han sacado las conclusiones pertinentes. Es decir, de la definición del Concilio florentino debe sacarse la consecuencia referida al mundo histórico, porque el problema que plantea la Edad Media sobre la beatitud del alma sin el cuerpo y el alma unida al cuerpo en la resurrección debe ser transferido por el pensamiento contemporáneo al orden histórico. Ésa es la tarea del pensamiento cristiano. No volver atrás como una simple repetición ni tampoco derrumbar esta tradición doctrinal eligiendo una nueva línea, tal como hace el evolucionismo cristiano en otras tendencias, sino volver a aquel punto de partida para prolongarlo en los nuevos temas, circunstancias o problemas.

Sintéticamente, la controversia se suscitó por dos posiciones encontradas: una sostenía que las almas de los santos separadas de sus cuerpos no pueden alcanzar todavía la beatitud, aunque sean santos, hasta el fin del Juicio, cuando vuelvan a tomar los cuerpos por la Re-





surrección. Esa posición, proveniente de algunos pensadores griegos, es decir, de la Iglesia greco-oriental, penetró en Europa y generó la controversia. Del otro lado, la posición contrapuesta sostenía que no era necesario en absoluto el cuerpo para el acto de la beatitud; que ella es independiente de él y no lo alcanza. En esta oposición, la controversia lleva a una suerte de síntesis, que es la que expresa Santo Tomás, a saber: que la beatitud completa requiere del cuerpo, definición que será confirmada por el Concilio de Florencia.

Es curioso señalar que quien fue papa Juan XXII, antes de serlo, sostuvo la opinión de la teología griega, y después de ser elegido pontífice estudió nuevamente el asunto en pleno desarrollo de la discusión y adelantó lo que sería luego la definición del Concilio. Santo Tomás inclusive, cuando habla de la participación de los sentidos en la glorificación final —en el Suplemento de la Tercera Parte de la *Summa theologiae*— analiza la participación de todos los sentidos en la glorificación y señala que, con excepción del gusto, todos los demás entran en ella. Es más, dice expresamente que incluso en ese momento, en esa instancia de glorificación, se dará la alabanza vocal: *in patria erit laus vocalis*. (Suppl. Partis Tertiae, Quaest. LXXXIII, art. 1). La alabanza vocal se dará en el hombre restaurado. En esto Santo Tomás nos recuerda a Hesíodo, quien expresa en el canto el destino último del hombre.[1]

En el Libro IV de la *Summa contra gentiles*, en el capítulo titulado "Por Cristo ha de llegar la resurrección de los cuerpos", Santo Tomás pretende algo extraordinario: demostrar racionalmente la necesidad de la resurrección de la carne. En esta instancia, en el pensamiento cristiano, entran en controversia la inteligencia del Misterio Cristiano y la capacidad de la razón para estructurar un mundo doctrinal que en definitiva pretende separarse de la inteligencia del misterio y que no hace más que confirmar una ley histórica intrínseca que podemos llamar de "inestabilidad del espíritu histórico". A fines del s. XIII, la elevación del pensamiento teológico ha llegado a tal sutileza, que preludia el inicio del momento siguiente, es decir, el descenso. Lo mismo que ocurrió en Grecia en el instante de máximo afinamiento



del aristotelismo, ocurre en la Edad Media en el instante de máximo afinamiento de la Escolástica.

En el Libro IV, cap. 79, n. 1 de la *Summa contra gentiles* dice:

> Quia vero supra ostensum est quod per Christum liberati sumus ab his quae per peccatum primi hominis incurrimus; peccante autem primo homine, non solum in nos peccatum derivatum est, sed etiam mors, quae est poena peccati, secundum illud apostoli, Ad Rom. 5–12: per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors: necessarium est quod per Christum ab utroque liberemur, et a culpa scilicet et a morte (...) effectum igitur mortis Christi in sacramentis consequimur quantum ad remissionem culpae: dictum est enim supra quod sacramenta in virtute passionis Christi operantur. Effectum autem resurrectionis Christi quantum ad liberationem a morte in fine saeculi consequemur, quando omnes per Christi virtutem resurgemus.

> Puesto que se ha mostrado más arriba que hemos sido librados por Jesucristo de aquello en que incurrimos por el pecado del primer hombre, como al pecar el primer hombre no sólo nos ha transmitido el pecado, sino también la muerte, que es la pena de aquel pecado, según aquello del Apóstol: "Por un solo hombre entró en este mundo el pecado, y por el pecado la muerte", es necesario que por Cristo seamos librados de ambas cosas: de la culpa y de la muerte (...) Ahora bien, el efecto de la muerte del Señor lo conseguimos en los Sacramentos, en cuanto a la remisión de la culpa. Se ha dicho más arriba que los Sacramentos operan en virtud de la Pasión; pero el efecto de la Resurrección del Señor, en cuanto a la liberación de la muerte, lo conseguimos al fin de los siglos cuando todos, por la virtud de Jesucristo, resucitemos.

Por lo común, en la *Summa contra gentiles* Santo Tomás expone primero la doctrina tradicional y luego va refutando las doctrinas opuestas:

> Ad ostendendum etiam resurrectionem carnis futuram evidens ratio suffragatur, suppositis his quae in superioribus sunt ostensa. Ostensum est *enim in secundo* animas hominum immortales esse. Remanent igitur post

corpora a corporibus absolutae. Manifestum est etiam ex his quae in secundo dicta sunt, quod anima corpori naturaliter unitur: (Libro IV, cap. 79, n. 10).

Para demostrar la resurrección futura de la carne hay además una razón evidente, supuesto lo que ya se ha dicho más arriba; se ha mostrado en efecto que el alma humana es inmortal, permanece por lo tanto después del cuerpo desligada de éste. Es manifiesto también que el alma se une *naturaliter* [por esencia] al cuerpo.

O sea que no puede ser creada un alma humana sino para un cuerpo, lo que se expresa con la palabra latina *naturaliter*.

Est enim secundum suam essentiam corporis forma. Est igitur contra naturam animae absque corpore esse. (Libro IV, cap. 79, n. 10)

Pues es según su esencia la forma del cuerpo, por lo que resulta contra la naturaleza del alma estar separada del cuerpo.

El santo parte de la inmortalidad del alma, demuestra racionalmente la significación del alma respecto del cuerpo y señala que no puede ser concebida el alma separada de él.

Nihil autem quod est contra naturam, potest esse perpetuum. Non igitur perpetuo erit anima absque corpore. Cum igitur perpetuo maneat, oportet eam corpori iterato coniungi: quod est resurgere. Immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram. (Libro IV, cap. 79, n. 10)

Pero nada de lo que es *contra naturam* puede ser perpetuo, por lo tanto no será perpetua la separación del cuerpo y del alma. Ahora bien, como el alma subsiste perpetuamente, es necesario que se una al cuerpo de nuevo, lo cual es resucitar. Por tanto, la inmortalidad del alma parece exigir la resurrección futura del cuerpo.



Ésta es la primera demostración que hace Santo Tomás partiendo de la estructura antropológica racional, en un texto que, en realidad, ha comenzado con la exposición de la doctrina tradicional de la Fe, en el sentido del Misterio Cristiano. Y concluye en que como la naturaleza del hombre es alma + cuerpo unidos, se sigue entonces que la beatitud completa requiere la operación del cuerpo. Demuestra así, coherente y racionalmente, la resurrección futura de los cuerpos, como señala el texto.

Estamos en presencia de lo que llamamos el "afinamiento del pensamiento cristiano", porque la relación entre este último instante y el punto de partida, que es el texto evangélico, con la Revelación manifestada en el diálogo entre Jesucristo y Nicodemo, concluye en la demostración de la *Summa contra gentiles*. Trece siglos que implican el ascenso a la cumbre y la posterior caída.

## 2. El Prólogo de San Juan

El contenido de la Revelación que aporta el cristianismo a esta línea del humanismo no se encuentra ni en el *homo theoreticus* de los griegos ni en el *homo conditor* de los romanos ni en el *homo viator* de los hebreos; implica una nueva dimensión de lo humano, que podemos determinar, a diferencia de las anteriores, designándola como la del *homo transfigurationis*; esto es, el hombre de la transfiguración.

Para comprender a fondo este problema tomaremos como punto de partida el Prólogo del Evangelio de San Juan. Elegimos este texto porque en él encontramos los elementos fundamentales expuestos con suma claridad. Podemos tomar otros pasajes del Nuevo Testamento, ya que éste en su totalidad es el anuncio del *homo transfigurationis*, pero preferimos el texto de San Juan por ser más claro y coherente. En este sentido cabe decir que es una elaboración teológica que profundiza la visión de Cristo como Mesías, por un lado, y la nueva condición del hombre por el otro. En el Prólogo está todo, y los cuatro Evangelios no son sino el despliegue de esa totalidad.

El texto de San Juan ha dado origen a muchas discusiones en Europa; desde hace treinta años se ha dado por tierra con toda la crítica heterodoxa, sobre todo la surgida del lado positivista, que pasó un siglo tratando de descubrir incoherencias en los textos bíblicos. La crítica positivista afirmaba que del Prólogo hubo una primera redacción y luego una segunda; por ello debemos discernir las interpolaciones de esta segunda redacción; se habla de interpolaciones en primer grado o en segundo grado, pero así se disgregan los elementos componentes, pretendiendo hacer lo que Horacio llama *disiecti membra poetae*. La escisión trajo problemas en la interpretación de los hechos históricos de Jesús, de sus palabras, de la fundación de la Iglesia, de ciertas elaboraciones teológicas, y en general de cuanto se refiere al presente, y alcanzó todos los niveles. Fue la filología moderna la que ha reinterpretado los textos y cambiado totalmente el panorama del asunto.

En la lectura del Prólogo llama la atención la relación o entrecruzamiento de dos figuras: una, la del Logos, y otra, la del Bautista. Hasta el vers. 5 se habla del Logos; desde el vers. 6 al 8 de Juan el Bautista. En la perspectiva del tema hay un aparente alejarse. En el vers. 9 se retoma el primer tema hasta el 15, donde vuelve a aparecer la figura del Bautista. En el vers. 16 retoma y concluye con el tema iniciado, para finalizar así con la figura del Logos. Se percibe tan claramente este entrecruzamiento temático, que se pueden separar los versículos que hablan del Logos y los que hablan del Bautista, y ambos son perfectamente coherentes.

La hipercrítica, al percibir el entrecruzamiento, resuelve —suponiendo que la realidad es menos rica de lo que realmente es— que se saquen los versículos relativos a Juan el Bautista, porque se los considera interpolados. Ante tal actitud cabría preguntarse: ¿por qué no es el primer tema el interpolado? Esta mentalidad vigente aún entre nosotros, aquí en Hispanoamérica, es incapaz de ver la polivalencia de la realidad. Pero hoy, como en los primeros tiempos, no se puede destruir la coherencia intrínseca del texto. Como dice Chesterton, "es siempre más segura la tradición que los esquemas abstractos". La



Tradición veneraba y custodiaba la lógica de Cristo; aunque se excluyan por ahora esos argumentos de autoridad o lo referente a la inspiración sagrada del texto, porque para demostrar la coherencia no es necesario apelar a la autoridad, ya que se la demuestra *in re*. El método crítico verdadero es el que somete la mente a la realidad, en este caso al texto. Debemos hallar una explicación conforme a nuestra inteligencia y a la inteligencia del texto; pero esta inteligibilidad tiene un límite, por cuanto, como dicen los Santos Padres, la Sagrada Escritura es un modo de Encarnación y hay en ella un misterio que nuestra inteligencia no puede captar totalmente. Es decir que la inteligibilidad llega hasta el punto donde el misterio de la letra se cruza con la inspiración; en la letra está todo el espíritu y éste es entregado por la Tradición. Pero cuando baja la "temperatura" de la Tradición, el filólogo de hoy apela a la hipercrítica.

En otras palabras, en cuanto a la interioridad de los textos, en el nivel de la Fe se terminan los problemas; pero de allí hacia abajo comienzan los problemas contra los hipercríticos y católicos que "enfrían" la Tradición. La interpretación está por debajo del mundo de la Fe, del Magisterio y de la Inspiración.

En el Prólogo tenemos entonces dos temas propuestos: el del Verbo y el de Juan el Bautista, ambos escindidos, conscientemente soldados y artísticamente relacionados. A través de esta forma San Juan explica el entrecruzamiento de lo divino y de lo histórico. Estos dos temas son, en definitiva, característicos y específicos del cristianismo. Esta relación se da de un modo que representa lo más hondo del Misterio Cristiano.

Aquí está el quid de la cuestión religiosa: la eternidad del Verbo irrumpe en la historia y parece acrecentarse con lo histórico. Respecto de lo eterno parece que crece con lo humano y lo histórico; y respecto de lo histórico, en la medida en que el hombre puede captar lo divino, se da el aspecto que San Agustín vio claramente: *homo capax Dei*.

La eternidad no irrumpe en lo histórico sólo para dominar algo que *ontológicamente* le pertenece, sino para recibir un acrecentamiento. San Juan nos enseña esta conexión íntima y la expresa no sólo con la

palabra, sino también de un modo artístico. Por debajo de la aparente contradicción hay una revelación artística que derrumba toda la crítica heterodoxa.

En el Prólogo del Evangelio de San Juan hallamos el contenido fundamental de todos los Evangelios. Es una síntesis, o mejor aun, un foco desde el cual se irradia la luz que es el texto todo. Nada hay en el todo que no esté en ese foco, es decir, en el Prólogo. Artísticamente es admirable: todo problema que se dé en el texto hay que resolverlo a la luz de ese foco. En suma, el Evangelio está dividido en dos partes: el Prólogo-foco y el texto-luz o prolongación de aquel. En cuanto a la composición, el Prólogo da la pauta o modelo de la conformación, porque la forma artística es delicada y hay que estudiarla en su manifestación primigenia. El Prólogo de San Juan es la piedra de toque de todo lo griego neotestamentario.

El desarrollo del Prólogo está constituido por dos partes en un doble ritmo: la primera, que va del vers. 1 al 13, puede ser denominada *descendente*; a partir del vers. 15 hasta el 18 la parte *ascendente*. En medio de ambas está el vers. 14, que revela clara y explícitamente la Encarnación del Logos o Verbo. Dentro de la estructura del Prólogo, que es algo así como una parábola, el vers. 14 es el vértice en que se unen los dos momentos señalados.

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς
ἦν ὁ λόγος. [2]οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. [3]πάντα δι' αὐτοῦ
ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν. ὃ γέγονεν [4]ἐν αὐτῷ
ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· [5]καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ
σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.
[6]Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ
Ἰωάννης· [7]οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ
φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ. [8]οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ
φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός. [9]Ἦν τὸ φῶς τὸ
ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν
κόσμον. [10]ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ
ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. [11]εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι
αὐτὸν οὐ παρέλαβον. [12]ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς
ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα
αὐτοῦ, [13]οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ
θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.
[14]Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ
ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ
πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. [15]Ἰωάννης μαρτυρεῖ
περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων· οὗτος ἦν ὃν εἶπον· ὁ ὀπίσω
μου ἐρχόμενος ἔμπροσθεν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτος μου ἦν.
[16]ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ
χάριν ἀντὶ χάριτος· [17]ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις
καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. [18]Θεὸν οὐδεὶς
ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ
πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.



En el texto griego el Prólogo se inicia con las mismas palabras con que comienza el Antiguo Testamento. Éste dice: "*En el principio* creó Dios el cielo y la tierra", y San Juan dice: "*En el principio* era el Logos". La expresión griega utilizada es ἐν ἀρχῇ. Evidentemente, San Juan ha querido recapitular en este giro todo el desarrollo de la revelación del Antiguo Testamento, pero agregando algo nuevo que no estaba, por lo menos explícitamente, en él. Inmediatamente nos habla de la existencia del Logos empleando el pretérito imperfecto: "En el principio *era* el Logos", lo que destaca la permanencia eterna del Logos, ya que nos la revela el mismo San Juan desde antes de la creación de las cosas, porque cuando Dios creó el cielo y la tierra, ya estaba el Logos. Inmediatamente, como en un desarrollo implícito, se nos revela la relación del Logos con Dios, y en un tercer momento se nos revela la divinidad del Logos.

Esto es perfectamente claro en el texto griego por el uso de la preposición πρὸς y de una oración nominal. En castellano el texto dice: "Y el *Logos estaba junto a Dios*"; el texto latino dice: *Et Verbum erat apud Deum*.

*En griego* se usa la preposición πρὸς para significar el vínculo en*tre dos* personas del orden humano, y que San Juan eleva a la catego-

ría de una relación íntima entre el Logos y Dios Padre. Precisamente, para que no exista ninguna duda de que el Logos es también Dios, viene el tercer momento del vers. 1: "Y el Verbo era Dios".

Así, en este versículo hay un ritmo en el desarrollo que nos lleva a la intimidad de lo eterno, o mejor aun, a la intimidad de las relaciones entre lo eterno y lo temporal.

El vers. 2 es el resumen de lo precedente: en lugar de decir en tres momentos lo explicado en el vers. 1, dice sintetizando todo: "Éste era en el principio junto a Dios". El análisis de los términos mostraría precisamente eso: la repetición de la preposición πρὸς y del término ἀρχή retoma los vocablos del vers. 1.

Inmediatamente, en el vers. 3 el Evangelista nos revela la relación del Logos con la Creación, en la expresión *omnia per ipsum facta sunt*. Esto daría motivo a un largo comentario, ya que San Juan usa otra preposición griega: διά (en latín se traduce por *per*), que significa "a través de", lo que revela que hay una relación íntima entre el Verbo y las cosas creadas, que nos permitiría inteligir los motivos por los cuales el Verbo se encarna. En el Misterio de la Redención de la creatura vuelve la relación íntima entre el tiempo y la eternidad, vale decir, entre las cosas creadas y el Verbo.

En el Credo que se reza en la Misa volvemos a encontrar esta expresión: *Omnia per ipsum facta sunt*, lo que movería a extrañeza, ya que en el comienzo el Credo dice: "Creo en Dios Padre hacedor del cielo y de la tierra y de todas las cosas visibles e invisibles (*factorem caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium*)". Después, al hablar de Jesucristo, dice: *Omnia per ipsum facta sunt*. ¿Qué diferencia hay entre lo primero y lo segundo? Son muchas y están dadas por la expresión latina *per ipsum* y la griega διά.

Esa explicitación definida de la relación entre el Verbo y las cosas creadas la tenemos también de un modo magnífico en el momento litúrgico que acaece al final del Canon, en la llamada "pequeña elevación". El sacerdote dice: *Cum ipso, per ipsum et in ipso*. Esta expresión nos muestra en forma litúrgicamente sintética un desarrollo complejo. El *cum ipso* se refiere a la convivencia entre el Logos encarnado y los hombres dentro de la Iglesia; el *per ipsum* se refiere a la relación entre el Logos y la nueva creatura, es decir, el nuevo hombre que adviene como consecuencia de la economía de la Gracia; y el *in ipso* se refiere al destino de glorificación. Tendríamos así la misma figura de parábola: el *cum ipso, per ipsum et in ipso* señala la relación íntima entre lo eterno y lo histórico, entre la figura y la persona y la realidad del hombre. El hombre pasa a un nuevo nivel como consecuencia de ser trasladado en este ritmo parabólico del tiempo a la eternidad, pero como consecuencia de que la eternidad ha irrumpido en el tiempo.



Todo esto pone de manifiesto la existencia de un desarrollo que encontramos en la Revelación neotestamentaria, en las definiciones dogmáticas, que culminan en el Credo y en el texto litúrgico del Canon, al fijar una suerte de ley de Fe que corresponde a la ley de Oración según el antiguo axioma: *Lex orandi statuit legem credendi* (la ley de orar estatuye la ley de creer).

Lo señalado en el Prólogo del Evangelio de San Juan tiene un desarrollo en el pensamiento y en el culto cristianos. No se pueden separar estas tres cosas: las *fuentes* de la Revelación, el *desarrollo* del pensamiento cristiano y el *contenido* del culto cristiano. Las tres están íntimamente unidas y manifiestan el tema del hombre de la transfiguración.

Los vers. 4 y 5 son una especie de definición del Logos a través de las denominaciones de Vida (ζωή) y Luz (φῶς), características del lenguaje de San Juan.

Inmediatamente, en el vers. 6, viene la ruptura del tema; desde aquel nivel de la eternidad señalado en el vers. 1 hemos descendido hasta entroncar con la realidad histórica, que ya estaba anticipada implícitamente en los versículos anteriores. Esto ocurre cuando comienza a hablar de Juan el Bautista. En la figura de este personaje humano el Evangelista recoge toda aquella herencia del profetismo hebraico para enfrentarla con la nueva realidad del cristianismo. Con esto se quiere significar la muerte de la religión hebraica, porque se

cumple el destino histórico de ese profetismo precristiano asumido en la figura del Bautista. Él es respecto de la antigüedad que le ha precedido un tránsito, un intermediario en el que se asume todo lo precedente, que culmina y termina en él. Lo que el Logos es entre la realidad eterna y las cosas, Juan el Bautista lo es entre el profetismo hebraico y este nuevo estado del hombre que adviene como consecuencia de la Encarnación.

Una vez que termina la primera interrupción del *tema del Bautista*, el texto retorna a las designaciones del Logos por *la palabra Luz*, al dar la condición fundamental de dicha Luz: "Era la Luz *verdadera* que ilumina a todo hombre que llega a este mundo".

Luego, en una suerte de recapitulación, nos vuelve a señalar la relación entre el Logos y el mundo en el orden de la Creación, con la misma preposición διά: *Et mundum per ipsum factum est* (y el mundo ha sido hecho a través de Él).

Esta curva descendente termina en el vers. 14, culminación de esta parábola: "Y el Verbo se hizo carne".

La expresión griega σάρξ es el vocablo más fuerte para designar la condición del hombre. Con esto se quiere señalar que la irrupción histórica de lo eterno es algo tan íntimo, que no se lo puede confundir con un docetismo. No es algo aparente, sino algo que entra realmente en lo íntimo de las condiciones históricas.

Desde este punto de vista la relación de lo eterno y lo temporal es tan real, que significa una nueva situación del hombre y, paradójicamente, una nueva situación de Dios: éste es el misterio del cristianismo. La humanidad ha sido elevada a la intimidad de la naturaleza divina en el Misterio de la Encarnación, y le ha conferido a ésta una nueva situación, lo que implica que las relaciones entre Dios y los hombres están en un nuevo nivel: la nueva situación de Dios es también una nueva situación del hombre y de la historia.

Luego del vers. 14 comienza en el siguiente el ritmo de ascenso que termina en el 18 cuando dice: "A Dios nadie vio nunca, solamente



su Hijo Unigénito que está en el seno del Padre. Él mismo nos lo ha contado".

En este último versículo, siguiendo el desarrollo del texto griego, el Evangelista nos muestra ahora la presencia del Logos en la intimidad de lo eterno, pero del Logos unido a la naturaleza humana por medio de la Encarnación. La irrupción de lo eterno en la historia tiene un regreso cargado de un nuevo elemento: el Hijo Unigénito, que es el único que ha visto a Dios, es ahora el Logos encarnado en esta nueva dimensión que le da la unión de la naturaleza divina y la naturaleza humana.

### 3. Relación del hombre con las creaturas

En esta nueva condición interesa no sólo el hombre aisladamente, sino el hombre en relación con toda creatura; se podría decir con toda creatura visible e invisible. No se trata solamente de una transfiguración del hombre personal ni tampoco de una acentuación de la "dignidad humana" como dicen los ideólogos cristianos de nuestros días, sino de una solidaridad absoluta entre el hombre y todas las cosas visibles, y además entre todo esto y el mundo divino. Hay una suerte de comunidad cuya clave es el hombre y cuya salvación completa depende del Misterio de la Encarnación.

Por eso, cuando actualmente se habla del tema de la "dignidad de la persona humana" se comete una suerte de exclusión al aislarlo de sus raíces en la Revelación y transformarlo en un *slogan* abstracto que no es apto para reflejar el verdadero contenido que posee en el texto neotestamentario. De este modo se desacraliza, y por ende se corrompe. Es sabido que en el orden de la comunidad histórica el proceso de desacralización, secularización y corrupción se transfiere al orden de la sociedad. Esto es precisamente lo que le ha ocurrido a la sociedad occidental a partir del Renacimiento.

Esta solidaridad que señalamos es un elemento fundamental para entender el tema del *homo transfigurationis* y es también un punto de

partida para entender *todas* las actividades del hombre. No se puede fundamentar desde el punto de vista cristiano ninguno de los aspectos que se refieren al hombre, sea en su naturaleza, en su actividad histórica, o en su proceso temporal, si dejamos de lado esta visión completa.

El carácter del *homo transfigurationis* se transfiere a todas sus actividades. Se produce así una suerte de coronación con respecto a las concepciones anteriores. Cuando hemos estudiado al hombre griego, al hombre romano y al hombre hebraico hemos señalado especialmente *la* característica de cada uno, como si ella fuera una perspectiva *distinta* respecto de la realidad del hombre y de la realidad de las cosas. Estas perspectivas no sólo eran distintas, sino también privativas en el sentido de que ninguna de ellas podía asumir a las otras. Así, el carácter del hombre peregrinante en cierto modo es excluyente del hombre theorético y por ello es que el hebreo no puede crear ninguna filosofía, ni tampoco tiene pensamiento teológico: tiene una revelación, que no es lo mismo. A su vez, el carácter de hombre theorético implica una situación particular respecto de la realidad que se manifiesta en la estructura del hombre griego. No es que estas perspectivas sean contradictorias en sí mismas, sino que históricamente se dan como tales y parecen excluir a las otras. Cada una de ellas es la vocación de un pueblo.

En cambio no ocurre lo mismo con el hombre de la transfiguración: por lo ya explicado podemos comprender que este hombre está capacitado intrínsecamente para asumir el carácter theorético, el fundacional y el peregrinante, de tal modo que al asumirlos los vincula a esta relación explicada entre lo eterno y lo temporal. Por eso es que les da una nueva coronación: en el mundo cristiano hay un hombre theorético, contemplativo, pero no es lo mismo que el griego, aunque es inexplicable sin él. Hay un hombre fundacional, que no es lo mismo que el romano, pero que es inexplicable sin él. Y hay también un hombre peregrinante, que no es lo mismo que el hebreo, pero que es inexplicable sin el desarrollo de la vocación abrahámica. En el hombre de la transfiguración volvemos a encontrar los ingredientes de cada



uno de estos tipos humanos, pero con una contextura nueva, de tal modo que parecen cargados de una nueva significación.

Esto es también algo inherente a la naturaleza misma del pensamiento cristiano, que respecto del pasado funciona con la misma articulación con que opera lo eterno respecto de lo histórico. Así como señalé que hay una conexión entre lo eterno y lo histórico, que se da ejemplarmente en el texto de San Juan comentado, así también entre la concepción del hombre cristiano y las que le precedieron en el pasado se da una conexión que hace que en el hombre cristiano esté todo ese pasado, pero en un nuevo nivel. Ocurre exactamente como en la eternidad, que da una nueva configuración a los cuerpos. A fin de aclarar este tema proponemos un ejemplo geométrico: la relación entre lo eterno y lo histórico sería una relación de verticalidad, y la relación entre hombre griego, hombre romano, hombre hebraico y hombre de la transfiguración sería una relación de horizontalidad, porque está dentro del tiempo. Tendríamos dos coordenadas: el hombre cristiano está en el cruce de ambas, reproduciendo ejemplarmente lo que se da también de modo paradigmático en la Encarnación, que es la relación de lo eterno y lo histórico.

El hombre cristiano tiene por lo tanto una incidencia más profunda respecto del tiempo que todo aquello que refieren los historicistas. En ese sentido, podemos decir que el historicismo es un verdadero cáncer del pensamiento occidental. Según ellos, todo resulta historificado: la naturaleza, el cosmos, la teología, la Iglesia, la jerarquía, lo sagrado, etcétera. Le cabe al pensamiento cristiano no sólo detener este proceso, sino también salvar lo que pueda ser salvado del pasado, porque este pensamiento, que en última instancia se funda en el vínculo entre lo eterno y lo temporal, es capaz de salvar el proceso de la historia, pero con una condición: que no se historifique.

Lamentablemente, en los años que corren hay una tendencia en el pensamiento cristiano a abandonar el paradigma de lo eterno y volcarse en el tiempo, de tal modo que todo el pensamiento se historifica. Esto lo vemos en todas sus manifestaciones, aun las más vulgares: en el arte cristiano, en la filosofía, en la teología, etcétera. En la ubica-

ción respecto de la política por ejemplo, el concepto de poder se ha convertido para el cristiano en la mera cantidad de votos; esto significa una secularización del sentido cristiano del poder. Así en todos los sentidos y aspectos de la comunidad: se confunde entonces cristianismo con justicia social. El cristianismo no es eso. No decimos que la justicia social no sea una cosa importantísima que debamos llevar a la práctica, pero ello será imposible si no la enraizamos en el principio verdadero. La justicia social no puede estar desvinculada de cuanto venimos explicando. Esta desvinculación no tiene sentido para el cristiano y además es un absurdo, aparte de ser una herejía. Se trata de una cuestión fundamental: lo que decimos de la justicia social podemos decirlo de la política. Una política de inspiración cristiana que deja esta cuestión de lado nada tiene de cristiana. Será otra cosa, pero carece fundamentalmente de la significación cristiana.[2]

El *homo transfigurationis* implica por lo tanto una asunción de lo ejemplarmente dado en los hombres griego, romano y hebreo. Con todos ellos tenemos las fuentes, pero falta el desarrollo del hombre de la transfiguración, que ocurrirá en la Edad Media, en la que se formulará la concepción del *homo mediator* (hombre mediador); en él están presentes los caracteres del hombre griego, del romano y del hebraico, lo mismo que en el hombre de la transfiguración cristiana, que es como la forma esencial del *homo mediator*.

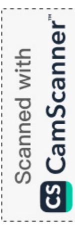
La Edad Media entonces no será "media" por lo que se les ocurrió a los positivistas, de que era una edad oscura entre dos edades de luz, a saber: la de la Antigüedad y la del Renacimiento, sino que adquiere ahora un sentido metafísico. Es "media" porque transfiere a toda la historia universal el carácter del hombre mediador. Aquello en que los positivistas pusieron el acento despectivo resulta ser su dignidad más excelsa, porque en su carácter de "media" están las raíces de todo posible desarrollo de la historia universal con sentido cristiano.



## Notas

[1] El estudio de esta cuestión en los pensadores contemporáneos a Santo Tomás y en él mismo es fundamental para entender la perspectiva del humanismo cristiano. Propongo que se estudien los libros de los tomistas más eminentes que se han ocupado del humanismo cristiano y se señalen cuáles se refieren a este problema. ¿Qué es lo que se conoce de Santo Tomás? ¿Dónde está la meditación de los problemas que atañen al verdadero pensamiento cristiano y a su relación con el momento presente? No se puede estructurar doctrinalmente un humanismo cristiano para enfrentarlo al humanismo marxista, que está perfecta, lógica y coherentemente estructurado, si no es sobre estas bases. Personalmente no he encontrado en ninguno de esos textos una sola referencia a este asunto, que considero fundamental para delimitar las características del pensamiento cristiano y para traerlo a las circunstancias contemporáneas. En el mismo Santo Tomás encontramos, sin embargo, la extrapolación del argumento; y en las condiciones históricas de su tenso pensamiento hallamos por así decir el "adelgazamiento del hilo" que lleva al racionalismo cristiano.

[2] Esta cuestión se complica porque en el mundo contemporáneo hay una potencia política —nos referimos a los Estados Unidos— que parece llevar adelante una sedicente defensa de los ideales cristianos. Ocurre entonces la confusión de las ideas y la confusión en el orden práctico. Se acarrea así una serie de problemas que no podemos dejar de considerar. Uno de ellos, quizás el más importante, es indagar cuál puede ser la contextura de un poder temporal de carácter imperial en el sentido de su dominio y no en el de su contenido. Estados Unidos representa una monarquía universal que carece de los ingredientes del antiguo imperio, o sea la relación con lo sacro. No es un poder adscripto a un orden religioso, sino que es un poder secularizado en sus orígenes y en su desarrollo histórico. Desde este punto de vista se plantea entonces el problema de saber cómo un poder de origen y de desarrollo secularizado puede asumir la defensa, la consolidación y la expansión del Misterio Cristiano en el mundo, en tanto que proyección práctica de cuanto estamos señalando. La punta minúscula de este problema está en la figura de Kennedy. Hacemos este excursus práctico para que no se crea que el comentario de un texto antiguo carece de relación con el presente. Más aún: son éstos los problemas que la inteligencia no puede eludir, ya que ésta no se detiene ante nada. Se inclina ante el Credo, pero no se detiene ni siquiera ante Kennedy.



## Capítulo VI

# EL HOMBRE MEDIADOR

Consideraremos en este capítulo al hombre mediador, ya que en él se resumen las perspectivas anteriores. En cierto modo no se trata entonces de un nivel absolutamente distinto al que le precedió, sino más bien que en él están asumidas las perspectivas precedentes: las de los hombres griego, romano, hebraico y neotestamentario. En el *homo mediator* se dan nuevamente esas características, pero con una nueva valoración. El *homo mediator* corresponde a un período histórico, la Edad Media, que como él también resulta edad mediadora. No se trata por lo tanto de un paréntesis entre una edad luminosa, la antigua, y una vuelta de esa lumbre, que sería el Renacimiento, tal como se considera en un sentido descriptivo positivista, sino que sería la edad mediadora en el sentido estricto del término, con la significación que le atribuimos.

Nada de lo antiguo puede ser reinterpretado y traído a la significación histórica moderna sino a través de la Edad Media. Ninguna forma de recuperación de la Antigüedad puede prescindir de ella como mediadora. De tal modo que viene a constituir la convergencia de las fuentes por una parte, y por otra el punto de partida de lo que surge de esas fuentes para estructurar la nueva versión o visión del hombre. Es mediadora no sólo desde el punto de vista conceptual, sino sobre todo desde el dinámico e histórico.

Para explicar el carácter del *homo mediator* nos parece oportuno tomar un texto, pues así lo hemos realizado en cada una de las pers-

pectivas examinadas. En este caso consideramos el capítulo II, par. 12–13, de la obra *Itinerarium mentis in Deum (Itinerario de la mente hacia Dios)*, de San Buenaventura. Una obra compleja que representa la situación especulativa y espiritual del s. XIII. En el capítulo aludido, que se titula "De speculatione Dei in vestigiis suis in hoc sensibili mundo" (De la especulación de Dios en sus vestigios en este mundo sensible), San Buenaventura analiza qué significan las cosas sensibles para el conocimiento del hombre y cómo a través de ellas el conocimiento cumple o realiza ese itinerario de la mente hacia Dios. El capítulo termina con este resumen, que nos sirve de punto de partida:

> 12. Significant autem huiusmodi creaturae huius mundi sensibilis *invisibilia Dei*, partim quia Deus est omnis creaturae origo, exemplar et finis, et omnis effectus est signum causae, et exemplatum exemplaris, et via finis, ad quem ducit: partim ex propria repraesentatione; partim ex prophetica praefiguratione; partim ex angelica operatione; partim ex superaddita institutione. Omnis enim creatura ex natura est illius aeternae sapientiae quaedam effigies et similitudo, sed specialiter illa quae in libro Scripturae per spiritum prophetiae assumpta est ad spiritualium praefigurationem; specialius autem illae creaturae, in quarum effigie Deus angelico ministerio voluit apparere; specialissime vero ea quam voluit ad significandum instituere, quae tenet non solum rationem signi secundum nomen commune, verum etiam Sacramenti.
> 13. Ex quibus omnibus colligitur, quod invisibilia Dei a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conpiciuntur; ita ut qui nolunt ista advertere et Deum in his omnibus cognoscere, benedicere et amare inexcusabiles sint (...).

> 12. De esta suerte las creaturas de este mundo sensible significan las cosas invisibles de Dios, los *invisibilia Dei*; en parte porque Dios es origen, ejemplar y fin de toda creatura, y todo efecto es signo de la causa, todo ejemplo del ejemplar, todo camino del fin al cual conduce; en parte por propia representación, en parte por profética prefiguración, en parte por angélica operación y en parte por agregada institución. En efecto, toda creatura es por naturaleza cierta efigie y similitud de aquella eterna sabiduría. Pero especialmente lo es aquella que en la Escritura es asumida por el espíritu de profecía para la prefiguración de las cosas espirituales, más especialmente aquellas creaturas en cuyas efigies quiso Dios aparecer por angélico ministerio y especialísimamente en fin aquella que quiso instituir para significar, la cual no sólo tiene razón de signo según el nombre común, sino también de Sacramento.
> 13. De lo cual se colige que las cosas invisibles de Dios se ven después de la creación del mundo considerándolas por las obras creadas; de modo que quienes no quieren advertir esas cosas y reconocer a Dios en todas ellas, bendecirle y amarle, son inexcusables al no querer pasar de las tinieblas a la admirable luz de Dios.



En este texto San Buenaventura establece distintas modalidades de cómo lo visible significa lo invisible. Pero interesa destacar que, dentro de la modalidad y dentro del tema del itinerario de la mente hacia Dios, estas distintas modalidades son como grados por los que lo invisible es advertido con mayor profundidad a través de lo visible. Y que, paradójicamente, el último grado es lo visible sacramental. Porque en la segunda parte del texto, en esa gradación que hace el escritor, dice: "Toda creatura es por naturaleza cierta efigie y similitud de aquella eterna sabiduría". Esto es común a todas. "Pero especialmente es aquella que en la Escritura es asumida por el espíritu de profecía para la prefiguración de las cosas espirituales". Por ejemplo el caso de las parábolas, o de las cosas incluidas en ellas, que pierden su significación de cosa real para transformarse en significaciones espirituales. "Más especialmente aquellas creaturas en cuyas efigies quiso Dios aparecer por angélico ministerio", o sea el conocimiento que el hombre puede tener a través de la intermediación angélica. "Especialísimamente —éste es el último grado— en fin aquella que quiso instituir para significar, la cual no tiene razón de signo como todas las demás, según el nombre común, sino también de Sacramento". He aquí que lo sacramental es lo sensible; no existe en la economía cristiana un Sacramento que carezca del signo sensible. De tal manera que en el último grado de esta escala volvemos a encontrarnos con lo sensible,

pero en un nivel absolutamente nuevo, que es *lo que el Doctor* de la Iglesia llama: "en parte por agregada institución".

En la primera parte del texto nos ha dicho lo mismo que en la segunda, al denominar cada nivel por su característica general. Repito esto porque es importante. Dice así: "De esa suerte, las creaturas de este mundo sensible significan las cosas invisibles de Dios", y pasa ahora a enumerarlas. "En parte porque Dios de toda creatura es origen, ejemplar y fin, y —desarrollando el argumento— todo efecto es signo de la causa". Ahora, como Dios es causa de las cosas, los efectos, es decir las cosas, significan la causa. "Todo ejemplo del ejemplar", en cuya denominación hay que tener presente el vocabulario platónico; es decir, las realidades ejemplares son las realidades esenciales y eternas, las ideas de las cuales son copia las realidades visibles; de manera que el ejemplar está presente en el ejemplo con una modalidad que me permite volver del ejemplo al ejemplar.

Finalmente: "Todo camino del fin al cual conduce". Habla del camino, porque a Dios lo ha denominado "origen, ejemplar y fin". Por lo tanto en las cosas descubrimos un camino hacia ese fin; pero como ese fin es absolutamente necesario, está de alguna manera presente en el camino que son las cosas.

El santo considera las realidades visibles como efectos, como ejemplos y como caminos respectivamente de la causa, del ejemplar y del fin. En estos tres momentos advierte en el desarrollo especulativo del asunto que, en el caso de los efectos, la causa está presente por operación intrínseca y no puede estar excluida. En el caso del ejemplo, está presente por ser efigie del ejemplar; en el caso del camino está presente en razón del fin al que este camino lleva.

Prosigue el texto con otras nuevas instancias: "En parte, por propia representación", o sea por lo que las cosas sensibles son en sí mismas, y por lo que son ya nos elevan a los *invisibilia Dei*.

"En parte por profética prefiguración", o sea que estas cosas son asumidas por el espíritu de profecía y trasladadas a una significación que de suyo no tienen. Aquí aparece el valor de la palabra bíblica en el sentido que señala San Buenaventura. El texto bíblico le confiere a las



realidades sensibles una suerte de significación dinámica y ulterior que llama "prefiguración profética" y que naturalmente se da como consecuencia de que todas las realidades sensibles están destinadas al mundo de la transfiguración. Porque así como no es arbitrario el argumento anterior sobre el efecto, el ejemplo y el camino, tampoco es arbitrario que el espíritu de profecía pueda tomar la cosa y conferirle una significación que no es la de su propia representación. El espíritu profético, o lo que aquí se denomina "prefiguración profética", confiere una suerte de acrecentamiento de significación, que está en razón del destino último de las cosas: la Transfiguración.

"En parte por angélica operación", o sea que las cosas tienen una significación propia por lo que son. Los árboles, las estrellas y las nubes tienen una significación por profecía, porque son asumidos por el espíritu de profecía y cargados de una nueva significación que de suyo no tienen. Porque estas cosas sensibles están inmersas en un mundo angélico que las dirige, es decir, no están escindidas del mundo invisible. Hay un mundo invisible representado paradigmáticamente por el mundo angélico que está en relación con el mundo visible, cósmico, en un orden de subordinación. El mundo angélico dirige este mundo cósmico, pero al dirigirlo le confiere una especie de hálito que la cosa física de suyo no tiene.

Finalmente el santo agrega: "Y en parte por agregada institución", porque las realidades sensibles que representan algo típico, específico o individual, que son asumidas por el espíritu de profecía, que son dirigidas por operación angélica, expresan aún otro nivel —o son capaces de expresarlo— en la medida en que ascienden al signo sacramental, que es el último grado de la significación de lo visible. De manera que en la primera parte del texto San Buenaventura nos da los elementos de su argumentación, y en la segunda parte del texto nos los explica.

En este texto de San Buenaventura, que tomamos porque nos parece característico, se expresa la modalidad fundamental de la Edad Media: la conexión de lo invisible y de lo visible. La Edad Media en realidad tiene presente, como edad histórica, la formulación del Credo

que ya hemos comentado. En los primeros artículos, que se refieren a la creación del mundo, y por lo tanto a la Primera Persona de la Trinidad, el Credo especifica que Dios es hacedor del cielo y de la tierra. Palabras éstas que hay que interpretar como signos de una totalidad: cielo quiere decir todo lo invisible; tierra quiere decir todo lo visible. A continuación el texto lo especifica precisamente, cuando dice "de todas las cosas visibles e invisibles". Es curioso que aun en el contexto, en el ritmo, en la forma de expresar esto se produce lo que en la literatura antigua se denomina "ritmo cíclico". Porque dice así: *Factorem caeli et terrae, et visibilium omnium et invisibilium*. En el primer momento comienza por el cielo, sigue luego por la tierra. Parecería que debiera empezar por *invisibilium*, pero no: empieza por *visibilium*. Se denomina "ritmo cíclico" porque los extremos, el primero y el último punto, coinciden: *caeli-invisibilium, terrae-visibilium*. Son dos círculos concéntricos: el cielo, las cosas invisibles; la tierra, las cosas visibles. Todo esto, como ya se explicó, es *per Verbum*, a través del Verbo, a través del Logos. Las cosas visibles y las invisibles tienen un nexo particular en tanto que cosas creadas con la Segunda Persona de la Trinidad.[1]

En el Credo tenemos entonces el punto de partida de la existencia de la totalidad; la totalidad es *caeli et terrae, visibilium et invisibilium*. Pero como no hay una especie de gradación que nos permita pensar en un término medio, porque las cosas son o visibles o invisibles, la conexión entre lo visible y lo invisible es el imperio o la misión del hombre. El hombre es el mediador entre lo visible y lo invisible, porque es la única creatura que puede participar de ambos. Los ángeles dirigen pero no participan; y a su vez las creaturas inferiores al hombre están y son visibles, absolutamente hablando. Pero el hombre, digamos, "pisa los dos terrenos", está erguido sobre los dos mundos; por eso los antiguos dijeron que el hombre es el *tercer mundo*. El primero es *caeli*, las cosas invisibles; el segundo es *terrae*, las cosas visibles; el tercero es la unión de estos dos, es decir, el hombre.

El tema del *tercer mundo*, es decir, del hombre, es un tema característico de la Edad Media que va a impregnar toda la literatura; no sólo la literatura religiosa, teológica y espiritual en sentido estricto, sino toda la literatura, para llegar a la literatura moderna del s. XVII. Muchos escritores españoles, franceses, italianos, hablan de este tema del tercer mundo hasta el s. XVII. Es muy característico en el teatro de Shakespeare, que lo toma de la Edad Media. Este tercer mundo es un mundo de alianza y de articulación entre lo visible y lo invisible. Pero nos interesa subrayar que no es una articulación estática; no se trata de pensar, cuando hablamos de articulación, que nos referimos al hecho de que, en el hombre, por participar de lo divino, de lo visible de su cuerpo y de lo invisible de su espíritu, se da esa articulación; sino que es de carácter dinámico, es decir, que el hombre tiene la capacidad —es el único que la tiene— de referir lo visible a lo invisible y de preparar simultáneamente la transfiguración de las cosas visibles, o sea de hacerlas participar del mundo del cielo, de los *invisibilia*.

Repito esto porque es muy importante: cuando se señala la articulación entre lo visible y lo invisible, ésta no está referida sólo al aspecto ontológico del hombre, sino que se refiere a un aspecto dinámico en cuanto la misión del hombre es referir todas las cosas visibles a todas las invisibles. Se trata entonces de la permanente realización de este nexo. En otros términos, el hombre es *pontífice*, es decir "hacedor de puentes"; es el hacedor de puentes entre el mundo visible y el invisible. De allí surge, por otro lado, la denominación que se da al Sumo Pontífice, que representa y es lo eminente del hombre, porque lo realiza en el orden de lo sacramental, que es el último grado según lo explica San Buenaventura. La categoría de pontífice le pertenece al hombre en tanto que representa la misión mediadora; pero en esta misión mediadora, la más alta está en grado sacramental, razón por la cual los verdaderos pontífices son los sacerdotes, ya que nos representan en tanto que hombre, de un modo eminente. Y de éstos el Sumo Pontífice es quien tiene el poder supremo en el orden del vínculo de lo visible con lo invisible.

Así la Edad Media construyó un mundo jerárquico desde el punto de vista de la relación de todo lo existente, porque nada queda afuera en esta concepción. Este significado aparece en el poema de Dante; en

él se representan en forma ejemplar las categorías del pensamiento de la Edad Media. Podría definirse así: es el poema de la *totalidad* de lo existente. Nada queda fuera de él, o sea que está el mundo primero, el de lo invisible; está el mundo segundo, el de lo visible; y está el mundo tercero, es decir el del hombre y su historia. Dante, para representar la totalidad de lo existente con ese carácter dinámico ya señalado, se ve obligado a representarlo por medio de un itinerario en que un hombre cruza la totalidad de lo existente y nada queda fuera de ese camino. Está el cosmos físico, visible; está el cosmos angélico, invisible; está todo lo humano y todo lo divino. De allí la profundidad del poema de resumir armoniosamente, sobre la base de un itinerario que cruza toda la realidad. Esta concepción implica, por cierto, un punto de vista nuevo.

## 1. El hombre, hacedor de símbolos

La Edad Media elabora la concepción del hombre como hombre mediador, o sea en tanto que nexo entre la realidad visible y la invisible. Cuando hablamos de realidad visible o de realidad invisible, o cuando los textos hablan de ellas, hay que tener cuidado de no aminorar el sentido de la expresión. O sea, que en el término *visible* se coloca una multitud de realidades, lo mismo que en el término *invisible*. Por ello el Credo utiliza un término más exacto cuando dice *omnium*: todas las cosas visibles y todas las cosas invisibles. El hombre, nexo entre estos dos mundos, nexo dinámico que cumple su misión de mediador, la realiza eminentemente a través de la creación de los símbolos.

Explicaremos ahora el modo operativo de esta misión: ¿cómo la realiza el hombre? No podríamos hacer ahora una enumeración exhaustiva de todos esos modos, pero nos interesa subrayar uno que consideramos, desde el punto de vista estudiado, el más importante: el hombre "hacedor de símbolos". El hombre crea símbolos que nos permiten transferir las realidades visibles a las invisibles, o interpretar



el sentido de la historia a través de ellos. De allí que la mentalidad de la Edad Media fue esencialmente simbólica en todos los aspectos: en la literatura, en todas las artes y en todas las formas religiosas. Esa mentalidad simbólica señaló una modalidad de interpretación que el moderno ha tendido a confundir y que lamentablemente sigue confundiendo.

El símbolo es un término medio entre estos dos mundos, pero el hacedor de símbolos es el hombre. Cuando crea símbolos surge inmediatamente en ellos el contenido sagrado, razón por la cual el hombre de la Edad Media incluye los símbolos en un orden religioso y resultan eminentemente educativos. Le confieren a quien los contempla o los interpreta el contenido del mundo invisible.

También en los símbolos hay un aspecto dinámico. No se trata sólo de señalar en él el aspecto estático por ser obra hecha; por ejemplo el que crea un poeta, un pintor o un arquitecto. Sino que luego ese símbolo entra en relación con los hombres y opera, causa en el alma del contemplante su propio efecto dinámico y lo transfiere al orden infinito. Debido a lo cual en la Edad Media, la Fe, alimentada por los símbolos, era una Fe viviente porque tenía el término medio. No es que dejara de lado los fundamentos racionales, no se trata de eso, sino que tomaba la totalidad del hombre y por la operación de los símbolos lo mantenía inmerso en las realidades invisibles, que por ser tales están más allá de lo visible, pero que a través de los símbolos están en el mundo visible.

El símbolo como término medio tiene una referencia con lo invisible y, pedagógicamente hablando, al colmar el alma del contemplante, la colmaba del mundo invisible. Es eso lo que ha perdido la pedagogía católica post-tridentina: la operación de los símbolos, y por eso se ha derrumbado la Fe, porque no tiene alimentos de esta naturaleza; tiene otros alimentos que no bastan para la contextura del hombre que es, estéticamente hablando, mediador y necesita de estos elementos de mediación. El hombre de la Edad Media, como hacedor de símbolos, es en cierto modo la culminación de todo el proceso de la concepción del hombre que desplegamos desde la antigüedad helénica. Porque



este hacedor de símbolos es forzosamente contemplativo, no podría ser de otro modo. ¿Cómo podría llegar a la penetración de *las* realidades invisibles si no fuera por la contemplación? Imposible. Es *la* contemplación lo que lleva a este hombre a la posesión de las cosas invisibles; es contemplativo y esto significa la perduración del ideal helénico, del hombre theorético, el hombre dedicado a la contemplación.

Por otro lado, este hombre es el artista por excelencia, que objetiva su contemplación y por esto es fundacional. No se queda con ellas, no las reserva para sí, sino que las expresa objetivamente en un mundo significativo. Funda realidades nuevas, superiores a las específicamente humanas, y es por lo tanto un hombre fundacional en un sentido superior, que funda la ciudad de Dios en la ciudad del tiempo; en medio de la ciudad temporal está viviente la ciudad divina.

Al mismo tiempo el hombre mediador comprende la significación del mundo visible, del segundo mundo, comprende su transitoriedad, comprende su categoría de imagen, y por eso es un hombre peregrino, no afincado, que transfiere lo valedero de las realidades sensibles al mundo de su creatura, es decir, los símbolos.

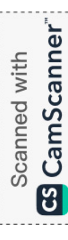
Finalmente, este hombre sabe que todo, incluso la transitoriedad de las cosas está en relación con un destino último, o sea, el hombre mediador tiene conciencia escatológica, tiene la conciencia de las últimas cosas y por eso en sus símbolos se manifiesta la conciencia de transfiguración. Estos símbolos no son un hacer poético en el sentido de la literatura. No, sino que con estos símbolos el hombre mediador prepara la transfiguración del mundo, y por esto realiza típicamente el carácter del *homo transfigurationis* de la Revelación neotestamentaria. Aquí vemos asumidas las características precedentes en el acto dinámico del hombre mediador. Éste señala la perduración viviente de una herencia y en este aspecto los investigadores de la Edad Media hasta fines del s. XIX han confundido las cosas, aun los católicos. Cuando se han vuelto a la Edad Media, o la han atacado o la han defendido sin una clara penetración de su significación última. No han sabido interpretar este aspecto que señalamos; tampoco han sabido interpretar las líneas de herencia vivas de la antigüedad grecorromana a través de la



Edad Media. Han señalado que en ella no se leía a Esquilo o a Aristóteles en griego, y es verdad si exceptuamos muy pocas zonas, como algunos conventos de Inglaterra, donde se leía griego, o los árabes, que leían a Aristóteles en griego; pero los cristianos no, es verdad. Si no leían a Aristóteles, mucho menos podían leer a Esquilo. Pero olvidaron decir que hay otros elementos helénicos presentes en el mundo viviente de la Edad Media; olvidaron señalar que encontramos el coro de Esquilo: no está Esquilo pero está el coro de Esquilo, o sea está la fuente de Esquilo. No está Aristóteles, es verdad, pero está la fuente de Aristóteles: el mundo contemplativo, es decir, las relaciones de la inteligencia con las realidades inteligibles absolutamente hablando. Por ello la Edad Media es platónico-aristotélica por esencia, ya que realiza el acto del hombre contemplativo. El monje no es aristotélico, porque no se le ocurrió nunca estudiar Aristóteles, por lo menos hasta el s. XII; sin embargo, es aristotélico en un sentido primigenio, porque realiza el ideal de la vida filosófica, de la vida contemplativa. Podríamos así señalar, sucesivamente, las modalidades de perduración de esta herencia viviente que se da a través de la Edad Media, sumándole además otros elementos —llamémosle de vía erudita, de vía culta— que proceden de la elaboración del primer pensamiento cristiano: la Patrística.[2]

El hombre mediador nos enfrenta con la última posibilidad de lo humano: más allá no hay más. *Nihil novum sub sole* podemos decir ahora, porque todas las formas de realización humana están encuadradas dentro de lo que hemos señalado. Lo que viene después, a partir del s. XIV y sobre todo a partir del s. XV no será nada más que, o un desarrollo, o una contraposición, o una mezcla, o una confusión, o algo respecto de esto. Hasta aquí podemos hablar de las fuentes, y se puede incluir a la Edad Media como fuente en el sentido señalado: en cuanto a los elementos integrantes de la contextura del hombre mediador.

Pero inmediatamente después cesa el mundo de las fuentes y empieza el desarrollo histórico que tiene características particulares y que implica a veces un giro, a veces un retroceso, a veces una conciencia



de las fuentes, que dan los constitutivos del período moderno. El hombre moderno se va a caracterizar entonces *por estas* circunstancias: por un retorno o prolongación de las fuentes, *por una eliminación* o apartamiento de ellas, o por su negación radical, *como* si nunca hubieran existido. Tal es el caso del hombre *contemporáneo, que* quiere constituirse con absoluta prescindencia de aquello *que le* precedió, como si no hubiera existido. De allí que de este hombre contemporáneo no se puede decir que sea un "anti-algo", por lo menos en su pretensión, sino que quiere ser algo sin referencia, como construyendo un mundo absolutamente nuevo, como constituyéndose a sí mismo en fuente. Ésa sería la mejor connotación: quiere constituirse a sí mismo en fuente, y ésta es la raíz más profunda del existencialismo; desde esta fuente quiere edificar un nuevo concepto del hombre, que no tenga referencia a lo anterior, ni siquiera como "anti"; simplemente que no tenga ninguna referencia, y como tal, por no tener referencia, sea un nuevo principio. Señalaríamos en cierto modo la influencia del pensamiento evolutivo, porque ahora hemos alcanzado una suerte de nueva rampa en la historia de la humanidad; lo que queda por debajo de ella, que nosotros consideramos fuente, ha cesado de existir y no es nada, tal como ocurrió cuando ese pensamiento evolutivo pasó del animal al hombre, y el animal quedó debajo.

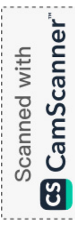
El hombre siguió su camino histórico, y dentro de esa historia hubo sucesivas rampas. Estaríamos hoy en un momento de un nuevo principio evolutivo, por lo tanto en una nueva historia; en consecuencia el antiguo adagio "nada nuevo bajo el sol" ya no es válido para estos hombres: ahora hay algo nuevo bajo el sol, este hombre que es fuente, absolutamente hablando, y que no tiene ninguna referencia con aquello que le precedió.

## Notas

[1] Para quien quiera estudiar este tema en un libro muy interesante, recomiendo la lectura de *Le Verbe de Vie*, del padre Ivan Kologrivof (Bruges, Editions Beyaert, col. Renaissance et Tradition, 1951. Hay traducción castellana: *El Verbo de Vida*, Buenos Aires, Editorial Difusión, 1953). El autor es un ruso huido de Rusia, que conoció los primeros años del bolchevismo y la organización de aquella famosa academia, aún subsistente, de "los sin Dios"; esta academia organizó una suerte de Summa contra la Fe, una Summa del ateísmo. El padre Kologrivof fue a Alemania, donde organizó a su vez un trabajo que dio por resultado una "Summa contra los sin Dios", con la que responde a aquella publicación de los ateos bolcheviques. Uno de sus libros es éste, muy interesante, ya que el autor conoce mucho la literatura patrística y toda la literatura oriental grecorrusa ortodoxa, además de la literatura occidental.

[2] Quien quiera examinar este problema debe leer un libro muy importante en el que se han renovado estos temas y donde va a encontrar la última bibliografía. Se trata de libro de dom Jean Leclercq titulado *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, París, Les Éditions du Cerf, 1ª ed. 1957, 2ª ed. 1963 (traducido al castellano bajo el título *Cultura y vida cristiana*, Salamanca, Ediciones Sígueme, col. Nueva Alianza, 1965); este monje cisterciense estudia el desarrollo del espíritu medieval a través de todos estos elementos, y muestra una nueva comprensión de la Edad Media con abundante documentación.





## Capítulo VII

# EL HOMBRE RENACENTISTA

Inmediatamente después del desarrollo del *homo mediator* entramos en el período de transición y de conformación del Renacimiento. Generalmente cuando se traza la historia del humanismo se parte de la concepción elaborada en el período renacentista, y los elementos anteriores sirven para ilustrar el carácter del humanismo del Renacimiento. Por eso, para las historias del humanismo, éste comienza en el Renacimiento como una concepción histórica propia. Nosotros hemos invertido la relación, y por eso recapitulamos el planteo de este curso. Hemos hablado de las fuentes del humanismo, entendiendo por tales aquellas que significan un aporte en la concepción de lo humano, particularmente en su relación con lo divino. Por lo tanto el Renacimiento se nos presenta como una línea del desarrollo de dichas fuentes, que abarcan incluso lo que es propio de la Edad Media. El desarrollo del humanismo renacentista, que suele ser considerado como propio del humanismo occidental, resulta por lo tanto una orientación y una interpretación determinada de ciertas fuentes. Esto es importante para ponerse de acuerdo en dos puntos: primero, en el juicio que se haga respecto del Renacimiento; segundo, en las consecuencias que el desarrollo del humanismo renacentista tiene en los siglos posteriores.

Como muchas veces al hablar de este tema en realidad no se aclara suficientemente esta ubicación y esta posición, por lo común no se llega a ninguna conclusión valedera, ni en el juicio favorable ni en el desfavorable, sobre el Renacimiento. Pero, en cambio, ubicado dentro



de la estructura que estamos buscando, o sea en relación a las fuentes y al desarrollo histórico del humanismo con todos sus elementos, el Renacimiento implica un desarrollo particular con sus aspectos valederos y negativos. Al mismo tiempo, cuando se estudia el problema del Renacimiento, se encuentran por lo común dos orientaciones fundamentales, es decir, que la crítica se podría dividir en dos posiciones, que denominamos la de la *continuidad* y la de la *contraposición*.

Para la primera, la de la *continuidad*, el Renacimiento es una prolongación de ciertos elementos implícitos ya en la Edad Media, que a su vez no hacen más que prolongar otros de la antigüedad grecolatina; esos elementos, en forma subterránea, han atravesado toda la Edad Media y reaparecen en el Renacimiento, que los prolonga con una modalidad y una atmósfera nueva. Por lo tanto, el llamado "Renacimiento" no es más que el efecto de aquellas antiguas posiciones implícitas en la Edad Media.

La segunda posición, la de la *contraposición*, sostiene que el Renacimiento constituye una ruptura; como consecuencia de una reinterpretación de las fuentes, de ciertas fuentes, el Renacimiento es una suerte de hiato que trae una nueva concepción religiosa, histórica y cultural, de la cual nace la Modernidad. En una u otra posición, la de la continuidad o la de la contraposición, hay elementos aceptables y válidos. Pero no se puede llegar a una claridad sobre este asunto si no se toma como nudo o foco del llamado "Renacimiento" la concepción del hombre, porque lo que importa en él es esa concepción. En este tema se puede ver en qué el Renacimiento prolonga antiguas líneas que le precedieron, y en qué es una verdadera ruptura.

## 1. Ser y actividad

Uno de los pensadores y escritores más importantes del Renacimiento italiano es Marsilio Ficino, quien realiza en el s. XV la primera labor de traducción directa de la obra de Platón del griego al latín, y está vinculado a la Academia Platónica de Florencia. Ficino pasa por



ser un platonista moderno, y por lo tanto un hombre que retomaría las fuentes griegas, nada menos que en la figura de Platón, haciendo una labor de análisis crítico del texto griego. Sin embargo, en Ficino se advierte el trastrocamiento que se ha producido en el s. XV precisamente en la interpretación de una fuente como es Platón.[1]

En uno de sus textos más importantes Ficino anticipa a Hegel, y por lo tanto a todo el desarrollo del pensamiento contemporáneo. Es una suerte de Hegel *avant la lettre*, siendo sin embargo un estricto platonizante; es decir que siendo un pensador que pareciera subrayar el predominio de la idea sobre la acción, del modelo sobre el ejemplo en el mundo humano, sin embargo en su interpretación hallamos ya lo que podríamos denominar "la estructura activista de la realidad". Por lo tanto prepara el pensamiento moderno y contemporáneo.

Citamos un texto que nos parece sintomático y que dice:

> Quoniam videmus omnia tunc maxime aliquid operari, quando in sua specie adulta sunt atque perfecta, cogimur asserere Deum, quia est omnium perfectissimus, non ociosum esse, sed aliquid agere, postquam operatio perfectionis est signum.[2]

> Porque vemos que todas las cosas, máximamente algo, precisamente cuando ha crecido y ha alcanzado la perfección de su especie, obligadamente debemos afirmar que Dios, que es el perfectísimo de tōdas las cosas, no está ocioso, sino que obra algo *[aliquid agere]*, ya que *[postquam]* la actividad *[operatio]* es el signo de la perfección *[est signum perfectionis]*.

Esta última afirmación —conclusión de un silogismo construido por el autor— es la inversa de toda la filosofía medieval, que ponía la perfección en el ser y que como consecuencia había establecido una relación entre el ser y la *operatio*. El axioma decía *operatio sequitur esse*, porque primero es el ser y después la operación como actividad de ese ser.

En el texto citado parece estar invertida la relación, ya que el renacentista piensa en los términos de este otro axioma: *esse constituitur operatione*, es decir, el ser se constituye según su actividad. No es que la actividad siga a la naturaleza del ser, sino que la actividad aquí constituye lo característico, lo específico del ser, o como dice él mismo, "la perfección del ser". Estamos en presencia de la estructura dialéctica perfectamente establecida; no es el ser el que establece la actividad, sino que ésta es la que establece al ser. Aquí ya está todo Hegel y está, como digo, la inversión de todo el hombre medieval. Por lo tanto para Ficino toda la actividad —incluso la divina, ya que eleva este axioma hasta Dios— está incluida en la estructura activista de la realidad. La realidad está ahora *in fieri*, y como consecuencia tiende a un fin que procede del acto mismo de esa actividad operatoria.

Esta posición de Ficino va a tener su contraparte en los textos modernos, en el famoso prólogo del *Fausto* de Goethe, por ejemplo. Entre el s. XV de Ficino y el fin del s. XVIII o comienzos del s. XIX, en que se escribe este otro texto, se ha construido esa concepción, en la que el hombre es visto desde la perspectiva de la *operatio*, desde la actividad, y no desde el ser. Por lo tanto lo que sigue en los siglos posteriores, es decir, la segunda mitad del s. XIX y lo que va del s. XX, no es sino una consecuencia lógica —tan lógica como el silogismo que construye Ficino— de esta inversión producida en el Renacimiento.

Se trata de una ruptura con la interpretación clásica de las fuentes, pero al mismo tiempo el Renacimiento advierte que el despliegue del pensamiento cristiano de la Edad Media ha alcanzado su máxima expresión, como ya lo manifestamos al referirnos a Santo Tomás. O sea que todo aquello que se estructuró como desarrollo de una fuente especulativa había pasado el límite que le compete a la razón, la que en términos griegos había cometido una ὕβρις, es decir, pretendía también insumir el mundo de la experiencia religiosa del Misterio Cristiano con la claridad del mundo racional.



La razón resultaba entonces una luz que iluminaba y eliminaba todas las oscuridades y sombras del Misterio Cristiano, a tal punto de poder mostrar y demostrar en perfecto silogismo la necesidad de la Resurrección, como ya fue explicado. El Renacimiento tuvo conciencia de esta imposibilidad y buscó nuevamente la realidad del Misterio Cristiano, pero en medio de una grave decadencia de la cultura cristiana, del pensamiento filosófico-teológico de la Iglesia europea occidental. Entonces, la búsqueda de esta realidad al margen de las abstracciones que habían alcanzado su cúspide más alta orientó al pensador del Renacimiento hacia un descubrimiento de la naturaleza circundante, del cosmos, y por lo tanto le otorgó una nueva experiencia de él. Desde tal punto de vista, el Renacimiento no es una continuidad ni una contraposición, sino que es una *renovatio*; es una renovación de la experiencia de la realidad en tanto que unidad concreta, frente a un mundo abstracto que había caducado y que había cruzado aquel límite asignado a la razón.

El Renacimiento como *renovatio* implica una experiencia religiosa o se nos presenta como un problema religioso; no es sólo un problema cultural ni es tampoco el problema de los denominados "humanistas del Renacimiento", sino que es religioso en el sentido que el hombre europeo procedente de la vieja tradición de las fuentes grecolatino-cristianas sintió la necesidad —frente a aquel mundo abstracto que no daba ya razón de ser a la experiencia del Misterio— de buscarla en la nueva relación de descubrimiento de la realidad cósmica.

De aquí derivan las dos cuestiones típicas del pensamiento de todo renacentista, a saber: la autonomía de la naturaleza y el tema de la dignidad del hombre.

Atendiendo a lo expuesto tendríamos tres puntos fundamentales para estudiar el núcleo del pensamiento renacentista tanto en la teología, en la filosofía como en la literatura y en las artes plásticas, es decir, en todas las manifestaciones del hombre de los s. XV y XVI. Esos tres puntos son:

1) *La estructura activista de la realidad*, que anticipa el desarrollo dialéctico en el pensamiento moderno;

2) *La autonomía de la naturaleza*, tema en el cual se puede prever la orientación que tomará el hombre europeo desde el punto de vista de la técnica y del dominio de la natura;

3) *El tema de la dignidad del hombre*, en el cual se pueden anticipar todos los desarrollos que se refieren a la sociedad política, a la concepción de la persona humana, a la ruptura del hombre con la estructura de la Gracia, en fin, todo lo que va a constituir el desarrollo de los siglos siguientes desde el s. XVII hasta el s. XX.

En estos tres puntos están sintetizados los rasgos y las corrientes de todos los pensadores, escritores y artistas del Renacimiento, y todas las ciencias, disciplinas, orientaciones características, modalidades particulares, que son numerosas. En todos ellos los tres temas enunciados constituyen los elementos propulsivos, los que dan a este pensamiento una vigencia, una característica que lo distingue de todo el pasado.

En este sentido se puede decir que el Renacimiento implica una ruptura: en el orden de la estructura de la realidad, porque impone una concepción dialéctica frente a la concepción griega del mundo de la contemplación, que está adherido a una realidad eterna; desde el punto de vista de la autonomía de la naturaleza, al romper los vínculos característicos del hombre medieval, que establecían la relación entre el mundo visible y el invisible. El Renacimiento prepara la caducidad de los *invisibilia Dei*, de las cosas invisibles de Dios. Y al subrayar el tema de la dignidad del hombre, el Renacimiento prepara la manifestación del humanismo moderno, que está configurado o destinado respecto del nacimiento o realización de un "hombre nuevo", que será precisamente el tema central del marxismo.

La dignidad del hombre no es la que le viene de su relación con aquel mundo ya explicado, el de las fuentes. La dignidad del hombre surge ahora por su ubicación dentro de la totalidad de las cosas visibles, que hacen de este hombre una suerte de autofundador de un nuevo nivel o instancia del hombre mismo. Como ejemplo de esta circunstancia señalo que es el Renacimiento el forjador del concepto de



*genio*, totalmente desconocido para el griego, para el romano y para el medieval.

Para el griego no hay genios, no existe ese concepto. Hay dioses, héroes, semidioses, semihéroes, hombres y todas las escalas que pueden entenderse entre lo divino y lo humano. Pero genios no hay. De la misma manera para el romano: en Roma se manifiesta la tendencia al acto creador, que implica una suerte de exaltación del hombre, pero éste no es un genio. Para probar cuanto decimos, se puede estudiar la organización del Estado romano, que establece una monarquía electiva como signo de una alianza de elementos por así decir "comunes". En la Edad Media mucho menos, porque el mundo de la Gracia, que impregna las realidades del hombre mismo y las culturales que el hombre promueve en la historia, implica un permanente contacto y articulación entre el mundo divino y el mundo humano, pero el genio no entra en consideración. Se da la santidad, pero no el genio. En cambio, el Renacimiento forja el concepto de genio; propone el concepto y también su realización.

El genio es interpretado como una culminación de las posibilidades intrínsecas del hombre y además como desligado de toda instancia metafísica, moral y religiosa. El genio es válido porque es genio, cualesquiera sean sus puntos de partida y sus puntos de referencia como causa final. La concepción de genio influye y se propaga, se difunde al punto de constituirse en un sesgo que va a caracterizar a todo el mundo moderno y contemporáneo. Este sesgo implica una suerte de autocontemplación del hombre, que ve ahora la semejanza divina como autoproducción del genio, ante el cual caen todas las barreras de la Antigüedad, sean éstas teológicas, ontológicas o morales.

Esa contextura, esos elementos, forman lo que se debe llamar el "primer humanismo" en la historia del humanismo desde el s. XV en adelante, y que presenta un doble rostro: el primero como ruptura de las fuentes del pasado, en la medida que significa una reinterpretación de ciertos elementos de la antigüedad grecolatina, pero eliminando lo que constituye su significación o tradición más estricta. El otro rostro sería lo que hemos llamado la *renovatio*: el ansia de alcanzar una nue-

2) *La autonomía de la naturaleza*, tema en el cual se puede prever la orientación que tomará el hombre europeo desde el punto de vista de la técnica y del dominio de la natura;

3) *El tema de la dignidad del hombre*, en el cual se pueden anticipar todos los desarrollos que se refieren a la sociedad política, a la concepción de la persona humana, a la ruptura del hombre con la estructura de la Gracia, en fin, todo lo que va a constituir el desarrollo de los siglos siguientes desde el s. XVII hasta el s. XX.

En estos tres puntos están sintetizados los rasgos y las corrientes de todos los pensadores, escritores y artistas del Renacimiento, y todas las ciencias, disciplinas, orientaciones características, modalidades particulares, que son numerosas. En todos ellos los tres temas enunciados constituyen los elementos propulsivos, los que dan a este pensamiento una vigencia, una característica que lo distingue de todo el pasado.

En este sentido se puede decir que el Renacimiento implica una ruptura: en el orden de la estructura de la realidad, porque impone una concepción dialéctica frente a la concepción griega del mundo de la contemplación, que está adherido a una realidad eterna; desde el punto de vista de la autonomía de la naturaleza, al romper los vínculos característicos del hombre medieval, que establecían la relación entre el mundo visible y el invisible. El Renacimiento prepara la caducidad de los *invisibilia Dei*, de las cosas invisibles de Dios. Y al subrayar el tema de la dignidad del hombre, el Renacimiento prepara la manifestación del humanismo moderno, que está configurado o destinado respecto del nacimiento o realización de un "hombre nuevo", que será precisamente el tema central del marxismo.

La dignidad del hombre no es la que le viene de su relación con aquel mundo ya explicado, el de las fuentes. La dignidad del hombre surge ahora por su ubicación dentro de la totalidad de las cosas visibles, que hacen de este hombre una suerte de autofundador de un nuevo nivel o instancia del hombre mismo. Como ejemplo de esta circunstancia señalo que es el Renacimiento el forjador del concepto de *genio*, totalmente desconocido para el griego, para el romano y para el medieval.



Para el griego no hay genios, no existe ese concepto. Hay dioses, héroes, semidioses, semihéroes, hombres y todas las escalas que pueden entenderse entre lo divino y lo humano. Pero genios no hay. De la misma manera para el romano: en Roma se manifiesta la tendencia al acto creador, que implica una suerte de exaltación del hombre, pero éste no es un genio. Para probar cuanto decimos, se puede estudiar la organización del Estado romano, que establece una monarquía electiva como signo de una alianza de elementos por así decir "comunes". En la Edad Media mucho menos, porque el mundo de la Gracia, que impregna las realidades del hombre mismo y las culturales que el hombre promueve en la historia, implica un permanente contacto y articulación entre el mundo divino y el mundo humano, pero el genio no entra en consideración. Se da la santidad, pero no el genio. En cambio, el Renacimiento forja el concepto de genio; propone el concepto y también su realización.

El genio es interpretado como una culminación de las posibilidades intrínsecas del hombre y además como desligado de toda instancia metafísica, moral y religiosa. El genio es válido porque es genio, cualesquiera sean sus puntos de partida y sus puntos de referencia como causa final. La concepción de genio influye y se propaga, se difunde al punto de constituirse en un sesgo que va a caracterizar a todo el mundo moderno y contemporáneo. Este sesgo implica una suerte de autocontemplación del hombre, que ve ahora la semejanza divina como autoproducción del genio, ante el cual caen todas las barreras de la Antigüedad, sean éstas teológicas, ontológicas o morales.

Esa contextura, esos elementos, forman lo que se debe llamar el "primer humanismo" en la historia del humanismo desde el s. XV en adelante, y que presenta un doble rostro: el primero como ruptura de las fuentes del pasado, en la medida que significa una reinterpretación de ciertos elementos de la antigüedad grecolatina, pero eliminando lo que constituye su significación o tradición más estricta. El otro rostro sería lo que hemos llamado la *renovatio*: el ansia de alcanzar una nue-

va experiencia de toda la realidad, también del Misterio Cristiano, de las realidades invisibles y de las realidades visibles.

Pero como consecuencia de la situación histórica compleja, esa exigencia se orienta a una nueva experiencia del cosmos físico que implica la eliminación de los *invisibilia Dei*. Por lo tanto de aquí nace la clausura del mundo y del hombre contemporáneos. Para ser más explícito podría decir, usando un anacronismo, que el pensamiento renacentista es una especie de "existencialismo" frente al desarrollo del pensamiento medieval, así como el existencialismo de los s. XIX y XX será una suerte de "renacimiento" respecto del desarrollo de la filosofía hegeliana.

Este primer humanismo señala también, como consecuencia del esfuerzo de reinterpretación de las fuentes, un regreso a ellas, de donde surge el denominado "humanismo clásico renacentista", que implica un nuevo estudio de la antigüedad grecolatina. Por el sentido de esta actividad intelectual y cultural surge de aquí un elemento muy característico que, posiblemente, sea el más asimilable y el verdaderamente positivo: nos referimos al sentido histórico. Por la necesidad de regresar a las fuentes grecolatinas, reinterpretarlas y discriminarlas, el hombre del Renacimiento se plantea cuestiones que no estaban inscriptas en la problemática del hombre medieval.

Como consecuencia de esta actividad intelectual surge una nueva apreciación, que nosotros llamamos "sentido histórico", y que consiste en definitiva en interpretar más ajustadamente el vínculo entre el hombre y la historia.

El sentido histórico permite redescubrir también la experiencia cristiana en su aspecto escatológico. Aquel mundo de la última escolástica, mundo de absoluta abstracción racionalista, había perdido la conexión con la vivencia del Misterio Cristiano y con la vivencia del fin de los tiempos. Porque para la razón abstracta no existe el tiempo ni, por lo tanto, el fin de los tiempos. De allí que ese hombre abstracto del s. XIV y principios del s. XV vivía con total prescindencia de la escatología cristiana.



Ahora bien, el renacentista, al producir esta especie de inversión y de nueva experiencia de la realidad, transfiere el sentido del tiempo en el orden cristiano a lo que llamamos "sentido histórico", y redescubre de esta manera esa categoría tan propia del hombre que es el tiempo; esto trae a su vez como consecuencia la apreciación de la situación del hombre según sus épocas y períodos históricos, el saber ubicar a cada cultura, a cada hombre, a cada obra de arte en su época, y no confundir ni el pensamiento, ni la moral, ni las costumbres, ni las vestimentas, etcétera. De esta posición nace el historicismo.

La situación del hombre renacentista frente al desarrollo de aquel mundo abstracto de fines de la Edad Media señala el intento de redescubrir el Misterio Cristiano en su ubicación respecto del fin de los tiempos. O sea, es un deseo de volver a poseer el sentido cristiano del tiempo y del fin de los tiempos. Pero aquí también se produce una especie de ambivalencia que consiste en que, inclinado el hombre renacentista a las realidades visibles por haber eliminado los *invisibilia Dei*, forzosamente debía referir el fin de los tiempos a una instancia visible, de donde surge naturalmente la orientación marxista. La escatología marxista tiene sus raíces más profundas en el redescubrimiento renacentista del tiempo, pero sin la totalidad del Misterio Cristiano.

De modo que si se quisiera dar un juicio global de esta circunstancia del hombre de los s. XV y XVI, se podría decir que es una experiencia trunca de lo cristiano como consecuencia de la precariedad del pensamiento teológico y de la precariedad con que operan las fuentes de la cultura cristiana. El desarrollo de esta experiencia en el pensamiento católico, y más concretamente el desarrollo del pensamiento de la Compañía de Jesús a partir de 1550, genera el gran problema del enfrentamiento entre un sedicente pensamiento católico que pretende salvaguardar toda la Tradición, pero que no contiene todos los elementos de esa Tradición, y un pensamiento como el que estudiamos —el del Renacimiento—, que tendrá una fuerza expansiva por el hecho de su sentido histórico. Por eso la Iglesia, pese al Concilio de Trento, será sistemáticamente relegada en todos los terrenos, por care-

cer de una teología que permita enfrentar la realidad de esta nueva posición y mantener la línea de la antigua Tradición de los primeros siglos cristianos, que son desde luego los siglos modelo en cuanto a la confluencia de elementos que no son típicamente cristianos.

Así como en los primeros siglos cristianos se planteó el problema de la confluencia entre helenismo y cristianismo, y los Santos Padres elaboraron las bases para que ella fuera posible, así en los siglos del Renacimiento y post-Renacimiento la situación era semejante en este sentido; se trataba de hacer confluir la antigua Tradición cristiana y ciertos elementos que surgían de esta nueva situación del hombre. Ahora bien, esta confluencia no se realizó y cuando se realizó no lo fue correctamente; ahí están entonces las raíces del desarrollo moderno y contemporáneo. No sólo de lo que no es católico oficial, por ejemplo el marxismo, sino la situación del pensamiento católico mismo, que desde ese momento hasta hoy tiene una orientación particular. Por lo tanto es lógico suponer que al pensamiento católico no le queda otra alternativa que volver a las fuentes que precedieron a esa ruptura e intentar un nuevo acto de confluencia, acto que no fue intentado, por lo menos en la medida de lo urgente y de lo absolutamente necesario; ésta es la causa de las confusiones que ahora vivimos.

## 2. El hombre fáustico

Señalamos ya la contraposición entre dos axiomas que, respectivamente, sintetizan la mentalidad de la Edad Media y la del Renacimiento, cuya figura típica es Ficino. Esos dos axiomas son: el primero *operatio sequitur esse*, característico de la metafísica helénico-medieval, según el cual la actividad depende del ser, literalmente *sigue al ser*. Por el comentario de algunos textos del pensador renacentista y de la significación de su figura, señalamos que podría enunciarse el axioma contrario del siguiente modo: *esse constituitur operatione*, es decir, el ser se constituye por su actividad.



En esta confrontación conceptual veíamos la contraposición entre el hombre antiguo y el hombre moderno. Por antiguo entendemos aquel que se despliega hasta los inicios del Renacimiento con las características señaladas precedentemente. El aspecto discernido en la figura de Ficino es lo que podríamos llamar el *hombre fáustico*. Así lo denomina, entre otros, Oswald Spengler en *La decadencia de Occidente*. Cuando este autor estudia las características del alma en la cultura, se refiere al alma helénica, al alma mágica del islamismo y al alma fáustica. El término "fáustico", si bien no es forjado por Spengler, recibe de él su contenido histórico-filosófico, que se sintetiza en este axioma: *voluntas superior intellectu* (la voluntad es superior a la inteligencia), cuya última manifestación la ve en la obra de Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación*. Pero la denominación de "hombre fáustico" es tomada por Spengler, en realidad, de la interpretación de Goethe, a la que nos vamos a referir ahora, y que sintetiza el desarrollo que va desde el s. XV al s. XVIII, por una parte, y por otra parte anticipa todo el desarrollo del s. XIX y de lo que vivimos del s. XX, de tal modo que el texto, la figura o el contenido de la figura de Fausto es, por un lado, el resumen o la recapitulación de lo que ha precedido desde la ruptura con el hombre medieval, y por otro es la anticipación de lo que constituirá lo más íntimo y característico del hombre moderno y contemporáneo.

El *Fausto* de Goethe es una obra muy compleja que el autor elaboró a lo largo de muchos años, desde fines del s. XVIII hasta poco antes de su muerte. Está precedida de una dedicatoria y de dos prólogos. Lo que nos interesa es el segundo de esos prólogos. En él Satanás recibe una suerte de permiso para tentar a Fausto. Por cierto los antecedentes de este prólogo son bastante importantes en la Biblia y en otros textos antiguos. Pero, en parte, este prólogo tiene un carácter de farsa dramática, a imitación de las farsas medievales, donde el demonio aparecía en representación bufonesca. Pero tiene también otro sentido, desde el punto de vista de la tragedia del hombre, sometido a estas fuerzas oscuras de carácter satánico. El demonio se burla a veces del hombre; lo tienta, pero también se burla de él. En esta ambivalencia está toda la

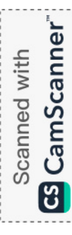


figura de Mefistófeles y está toda la relación entre éste y Fausto. Para comprender este doble sentido que señalamos hay que recordar los últimos versos (350–353) del prólogo, donde dice:

Von Zeit zu Zeit seh ich den Alten gern,
Und hüte mich, mit ihm zu brechen.
Es ist gar hübsch von einem großen Herrn,
So menschlich mit dem Teufel selbst zu sprechen.

De tiempo en tiempo visito con gusto al viejo, y me cuido muy bien de romper con él. Es bastante hermoso que un señor tan imponente pueda hablar tan humanamente con el diablo.

Inmediatamente pasamos al desarrollo del drama; de él nos interesa el monólogo de Fausto. En la primera escena se nos presenta a Fausto con todos los elementos típicos que podía tener en su gabinete un hombre de fines de la Edad Media —s. XIV o XV—, entre filósofo, teólogo, alquimista, astrólogo, o todo eso junto, que pretende una ciencia humana que le dé el secreto del universo. Fausto ha ingresado a su estudio y comienza una meditación interrumpida a veces por la presencia de un perro que no es otra cosa que la encarnación de Mefistófeles. En un momento de esa meditación, Fausto quiere regresar a la lectura del Nuevo Testamento y estudiar y traducir el texto original. Toma entonces el volumen, lo abre en el comienzo del Evangelio de San Juan y dice lo siguiente (v. 1216–1237):

(...) Wir lernen das Überirdische schätzen
Wir sehnen uns nach Offenbarung,
die nirgends würd'ger und schöner brennt
als in dem Neuen Testament.
Mich drängt's, den Grundtext aufzuschlagen,
mit redlichem Gefühl einmal
das heilige Original
in mein geliebtes Deutsch zu übertragen.
Geschrieben steht: "Im Anfang war das Wort!"



Hier stock' ich schon! Wer hilft mir weiter fort?
Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,
ich muss es anders übersetzen,
wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.
Geschrieben steht: Im Anfang war der Sinn.
Bedenke wohl die erste Zeile,
dass deine Feder sich nicht übereile!
Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?
Es sollte stehn: Im Anfang war die Kraft!
Doch, auch indem ich dieses niederschreibe,
schon warnt mich was, dass ich dabei nicht bleibe.
Mir hilft der Geist! auf einmal seh' ich Rat
und schreibe getrost: Im Anfang war die Tat!

Nosotros aprendemos a estimar lo que está encima de la tierra. Aspiramos a una revelación que en ninguna parte brilla más ardiente y más bella que en el Nuevo Testamento. Siento el deseo de recorrer y de traducir el sagrado original en mi lengua alemana tan querida. Escrito está: "En el principio era la palabra". Aquí me detengo. ¿Quién me ayudará a proseguir? Me es imposible estimar en tal grado la palabra. Debo traducir de otro modo si estoy bien iluminado por el espíritu. Escrito está: "En el principio era la inteligencia". Reflexiona bien esta primera línea; que la pluma no se apresure demasiado. ¿Es acaso la inteligencia la que opera y crea todo? Debiera escribir: "En el principio era la fuerza". Sin embargo, en tanto que anoto esta versión, algo me advierte que no debo quedarme en ella; ahora me ayuda el espíritu y estoy sin más seguro y consolado. Puedo traducir: "En el principio era la acción".

En su meditación Fausto, partiendo del análisis del texto evangélico, pasa por cuatro interpretaciones. Aparte de ser la manifestación del carácter fáustico es, al mismo tiempo, la manifestación del desarrollo de la historia. En principio no se queda conforme con el término "palabra" (*Wort*). La palabra ha sido degradada y no puede por ello significar ni denotar el sentido último de las cosas, ni mucho menos el vínculo entre ellas y el hombre. En ello se manifiesta como típico hombre del Renacimiento. Busca entonces otra solución en la expre-

sión "inteligencia". En realidad *la palabra Sinn* es mucho *más* compleja. Pero la inteligencia *tampoco* es para Fausto la connotación de la realidad. Goethe señala aquí muy hondamente *la ruptura* que hemos señalado para el hombre renacentista, sobre todo en la figura de Ficino.

Es decir, las dos primeras interpretaciones, *Wort* (palabra) y *Sinn* (inteligencia), representarían el desarrollo del hombre antiguo. Pero a partir de la tercera instancia Fausto se orienta a una interpretación que se aparta por completo del texto original, donde está escrito λόγος. Si bien esta palabra griega puede admitir las dos primeras interpretaciones, no ocurre lo mismo con las restantes. De este modo las variantes tercera y cuarta vendrían a señalar la ruptura, es decir, la nueva orientación del contexto del hombre y de su vínculo con la realidad. En esta nueva orientación Fausto encuentra dos niveles: primero el de la "fuerza" (*Kraft*), que no lo conforma, porque esta palabra no tiene en sí misma lo que Fausto busca, es decir, el aspecto del acto operativo y creativo. Busca entonces una nueva expresión y la encuentra en "acción" (*Tat*). Por eso Mefistófeles se va a burlar después, y más adelante, cuando Fausto le pregunta: "¿Cómo te llamas?, ¿cuál es tu nombre?", responde: "Pero cómo, tú que has degradado la palabra, ¿me preguntas cómo me llamo?" En esta situación está toda la base del tema del drama de Fausto. En el momento en que éste ha terminado la meditación del Nuevo Testamento y ha concluido esta falsa interpretación del texto original, en este momento entra en acción Mefistófeles. Con ello Goethe señala magistralmente, como poeta, la significación preternatural en la orientación de la civilización, cultura o modalidad contemporáneas.

Mientras Fausto se ha mantenido en la línea de los viejos estudios, en la línea de la tradición, Mefistófeles ha estado arrinconado, contenido; pero cuando Fausto ha dado la *última interpretación*, Mefistófeles aparece y comienza el vínculo entre ambos, que *llenará* el cuadro de toda la tragedia, tema que ahora no estudiamos. La respuesta posterior de Mefistófeles, cuando se le pregunta por su nombre, es admirable: su nombre representa su esencia. Por ello es más inteligente que Fausto y representa la línea tradicional. En esta contraposición está todo el secreto de la obra y no puede entenderse lo que sigue sino por una *dialéctica* de intercambio: Fausto, que medita sobre el Nuevo Testamento, se apoya en lo falso, y es el demonio quien expresa la verdad. Esto, aparentemente tan simple, define sin embargo el carácter entrecruzado del desarrollo del pensamiento contemporáneo.



Es interesante confrontar todo lo dicho sobre Goethe con un texto de un poeta alemán contemporáneo suyo. Me refiero a Hölderlin. En uno de sus últimos himnos, *Patmos*, también intenta una meditación de algunos textos de San Juan Evangelista. Pero Hölderlin sigue un camino inverso al señalar otra posibilidad: la de una nueva confluencia entre helenismo y cristianismo. Por eso es un himno difícil. Nos presenta a los dioses griegos como hermanos que han precedido a Cristo, que es el Único. En lugar de haber una alteración, hay una profundización de aquella revelación bíblica y un intento de interpretar la confluencia de helenismo y cristianismo.

En estos dos poetas, Goethe y Hölderlin, se manifiestan todas las posibilidades que brinda el segundo humanismo. En la historia del humanismo acontece un primer momento —s. XIV y XV— representado por el humanismo italiano, que pretende un reencuentro con la antigüedad latina. *En* cambio, en este segundo momento parece volcarse hacia lo griego, *sin* advertir el sentido de la confluencia de helenismo y cristianismo.

En el segundo humanismo, al cual pertenecen los dos poetas alemanes mencionados —fines del s. XVIII y principios del s. XIX—, las cosas se plantean de otro modo. El retorno a lo helénico se da en dos líneas distintas:

Según la primera, el cristianismo ha caducado. De ahí que Fausto rechace a la palabra y a la inteligencia como cosas caducas; no valen más. Se orienta en la búsqueda de una nueva interpretación donde no hay confluencia, sino que se produce la eliminación del ingrediente cristiano. Esta línea va a culminar, a través de Hegel, en Nietzsche y en su célebre axioma "Dios ha muerto". El principio de esta afirma-

ción la encontraríamos formulada ya en aquella interpretación de Fausto. Ésta es una de las líneas, y a través de ella va a penetrar, naturalmente, toda la concepción del humanismo marxista.

La otra posibilidad es la señalada por Hölderlin, a saber, que es necesario *intentar* una nueva confluencia entre helenismo y cristianismo, que no puede darse sino por un regreso a la fuentes. Pero para que se dé es necesario un doble instrumento, un doble contenido. En primer lugar, el sentido histórico del hombre contemporáneo, y en segundo lugar una ciencia que sea el ejercicio de este sentido histórico. Dicha ciencia es la filología. El segundo humanismo es, por ello, el fundador de la ciencia del sentido histórico por excelencia: la *filología*. Pero en la filología clásica combaten dos posiciones:

1) La del hombre *fáustico* que, sobre la base de instrumentos muy afinados, pretende *eliminar* la Tradición.

2) Aquella otra que, *sobre* la base de esos mismos instrumentos, pretende crear una nueva interpretación de las fuentes sin eliminar lo que está en la Tradición.

Es en la filología clásica alemana de los s. XVIII y XIX donde está implícita toda la filosofía alemana hasta Heidegger. Este autor pretende retomar la filosofía desde la filología, y están implícitamente, también, todas las posiciones del hombre moderno y contemporáneo.

### 3. Excursus: La Compañía de Jesús

A la luz de lo expuesto podemos entender el panorama de Hispanoamérica. Haremos un breve excursus. En el primer humanismo, de origen italiano y latino, España participa de un modo particular y con cierta grandeza. Aquí hay que recordar al cardenal Cisneros, que funda la Universidad, donde establece como base la *lectio* de las fuentes, es decir, de los textos griegos, latinos y hebreos, dando antes que el humanismo alemán del s. XVIII los fundamentos del ejercicio del sentido histórico, en la primera mitad del s. XVI (1510–1530). La obra del cardenal Cisneros anticipa en España lo que será el desarrollo de la filología clásica alemana desde 1780 en adelante. Se anticipa entonces en más de dos siglos. Esta Universidad, la de Alcalá de Henares, de la que nace la *Biblia Políglota*, es el monumento más importante de la inteligencia española del s. XVI. Mucho más importante que todas las obras tanto creativas como históricas, más importante que la misma *Biblia Políglota*, porque significó la interpretación del problema fundamental de la Europa del s. XVI, interpretación que podía transformarse en el modelo para los siglos siguientes.



En ese lapso se descubre América e ingresa en la historia. Pero la obra del cardenal Cisneros es interrumpida, no prosigue su desarrollo, debido a la aparición en España de un nuevo factor: la Compañía de Jesús, que trae, desde el punto de vista de la concepción del humanismo, un nuevo criterio inverso al del cardenal Cisneros. Desde el punto de vista de la historia del humanismo, el de la Compañía de Jesús cesa de ser un contacto con las fuentes, ya que no le interesan. Cesa de ser una investigación de sentido histórico y se transforma en un humanismo retórico; este humanismo retórico se transforma en el contenido propio de la enseñanza media y superior, de tipo universitario, de los seminarios o de la formación del clérigo, en el sentido medieval de la palabra, es decir, del hombre culto, como consecuencia de la difusión de la Compañía de Jesús en Europa con posterioridad al Concilio de Trento. No es entonces la modalidad del cardenal Cisneros la que predomina, sino la de la Compañía de Jesús. Lo cierto es que en la América española los centros de vida intelectual, particularmente los de México, Perú y Córdoba (Argentina) nacen al calor del humanismo jesuita y no al calor del humanismo del cardenal Cisneros, que muere progresivamente.

Ésta es la razón de que Hispanoamérica careciera, desde ese momento, del suficiente sentido histórico, que sólo podía adquirir a la luz de la gran ciencia histórica, es decir, de la filología clásica tal como lo habría querido el cardenal Cisneros. Por ello, el desarrollo de la mentalidad hispanoamericana tenía que encaminarse forzosamente hacia algo que en definitiva la alejaría de la misma tradición española. Interpretamos la situación actual de Hispanoamérica como el desarrollo

último de aquellas bases sobre las cuales se fundó y que sirven ahora para destruirla.

Se habla ahora de la posibilidad de una mentalidad anglosajona capaz de sustituir, como un nuevo *Ersatz*, el contenido de la vieja tradición española. Pero resulta que los que dicen eso son los mismos que en el s. XVII instauraron el humanismo retórico del primer humanismo, que imposibilitó el sentido histórico.[3]

## 4. Los tres humanismos

El llamado segundo humanismo, que nace a fines del s. XVIII, tiene, como ya lo hemos señalado sucintamente, un despliegue complejo que llega hasta la Primera Guerra Mundial, cuando comienza una revisión muy importante, un tercer humanismo —entre sus principales figuras se destaca Werner Jaeger—, que significa retomar la línea de Hölderlin, abandonar la línea fáustica y proponer entonces una nueva inteligencia del Misterio Cristiano.

Ésta no es nueva en el sentido de que haya novedad en su contenido, sino porque hay un nuevo contacto con las fuentes, una nueva experiencia intelectual en la cual no está negado ninguno de los puntos que han precedido a este tercer humanismo. Por eso encontramos en él todo lo que es característico del hombre medieval, es decir, la contemplación teológica en sentido estricto, y encontramos todo lo que es característico del primer humanismo renacentista, es decir, la filología de los textos. Pero también encontramos lo que es característico del segundo humanismo germánico: el sentido histórico. Por eso este tercer humanismo, que se está elaborando con estos elementos, representa la tarea que nosotros debemos realizar aquí.

Pero esa tarea no se puede hacer, lamentablemente, sino en el marco de la institución que le compete, es decir, la Universidad, ya que tiene como primer objetivo desarrollar la cultura humanística y todas las ciencias del espíritu que le están conexas.[4]



Volviendo al tema del humanismo, hablamos pues de tres humanismos:

1) El humanismo renacentista de los s. XV y XVI;
2) El segundo humanismo, del s. XVIII;
3) El tercer humanismo, del s. XX.

El primero, caracterizado por una influencia predominantemente latina, es el que da la inclinación a la filología de los textos, y en eso es valioso. El segundo, de predominante raigambre helénica, es el que da sentido histórico, que permite la lectura de los textos y de la realidad circundante, porque la lectura es una penetración en los intersticios de los textos que capacita a la mente para entender la realidad circundante, porque penetra en los intersticios de los hechos históricos y los lee como se lee un texto. El tercer humanismo es una nueva experiencia de los textos para fundar una cultura que respete el desarrollo de la tradición y que, al ponernos en contacto con sus fuentes, nos brinde la posibilidad de un acto creativo que para nosotros es, en este momento, fundamental. Porque no hablamos de *restauración*, sino que hablamos de *creación*. En esta creación están asumidos aquellos elementos precedentes valiosos que no se niegan de ninguna manera, sino que se incorporan. Nuestra perspectiva entonces sería la de este tercer humanismo. Debemos dejar de lado el humanismo retórico que nos caracterizó desde el período colonial hasta el presente. Debemos evitar el humanismo del s. XVIII, de tendencia fáustica, porque es el que conduce al marxismo. Y debemos asumir las circunstancias que nos determinan e incorporarlas a nuestra tarea presente para realizar una labor creativa en el aquí y ahora.

### Notas

[1] Quien desee estudiar esta cuestión deberá leer el último trabajo importante de Raymond Marcel titulado *Marsile Ficin (1433–1499)*, París, Ed. Les Belles Lettres, 1958; el trabajo del italiano Michele Schiavone, *Problemi filosofici in Marsilio Ficino*, Milano, Marzorati Editore, 1957, y la obra de Walter Dress, *Die*



*Mystik des Marsilio Ficino*, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1929.

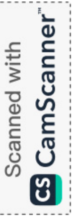
[2] Marsilii Ficini, *Opera*, Basileae, 1576, pág. 218, citado por Schiavone.

[3] Solamente planteando el problema en estos términos se puede comprender por qué nuestra posición debe ser retornar más atrás del Concilio de Trento para impedir una simbiosis hispano-sajona, que es la muerte de Hispanoamérica. Nuestra posición no es, por lo tanto, de mero espíritu servil, que no quiere ver los aspectos positivos de la Modernidad. Lo que ocurre es que esos aspectos positivos no tienen razón profunda de promover en nosotros lo que es nuestro. Creemos que ahí se daría una nueva frustración. Por ello afirmamos que estamos en una tarea creativa. Tenemos que regresar nosotros a las fuentes y procurar un sentido histórico en consonancia con ellas. Estamos llamados a realizar esa tarea, pero no bajo la conducción de Estados Unidos, porque la situación de esa nación es más comprometida que la nuestra. No son ellos los que nos pueden dar el modelo para realizar la tarea histórica que nos corresponde. Respondemos así a quienes no han entendido nuestro trabajo *Argentina bolchevique* (La Plata, Ediciones Hostería Volante, 1959): no estamos en una posición contra España; por el contrario, tenemos la misma admiración de siempre, pero señalamos que no deben confundirse los términos: España no es la Compañía de Jesús; la cultura española no se define por el barroco del s. XVII, sino por el lapso que va desde 1450 a 1550, el siglo forjador de la cultura española. Mucho tenemos que aprender y mucho que percibir de ese siglo, porque constituye el verdadero modelo que nos devuelve un aspecto de nuestra realidad. No se trata por lo tanto de interrumpir las tradiciones españolas, sino de retomarlas, porque aquí ocurre también lo mismo que hemos explicado de la inversión de los términos en la relación de Mefistófeles y Fausto: los que dicen defender la cultura y la tradición españolas son los que quieren destruirla y sustituirla por la de los Estados Unidos. Aquellos que somos sindicados de estar contra España somos los que defendemos la obra del cardenal Cisneros, el más español de todos los españoles; somos los que debemos forjar un tercer humanismo, que ya ha comenzado su tarea en Europa en la Primera pre-Guerra Mundial, o sea hacia 1910.

[4] La Universidad no son las carreras técnicas; será necesario también modificar las Facultades de Derecho, fundadas en un concepto puramente positivista y que no tienen atingencia con ninguna de las formas del humanismo, ya que son el resultado del hombre fáustico, que se presenta con el rostro de Kelsen.

# Segundo Curso

## 1970



## Capítulo I

# INTRODUCCIÓN

En la introducción al tema general, que sucintamente podemos denominar "fuentes del humanismo", debemos indicar el rumbo y el método a seguir, porque el tema es vasto, las fuentes son complejas y la interpretación de ellas está sometida muchas veces a criterios contrapuestos, a lo largo de un lapso que se inicia en el período crítico griego, es decir, desde la consolidación de la filosofía platónico-aristotélica en el s. IV a.C., hasta el presente, en el que se van uniendo justamente las fuentes del humanismo y el espíritu crítico que se ejerce sobre ellas. El dominio de las fuentes y el de las posiciones críticas desde el platonismo hasta hoy implica una vasta labor que sobrepasa la mente de cualquier hombre. No se trata de cantidad de datos ni de fuentes, sino de percibir en forma sintética el rumbo, el designio o el sentido fundamental de una orientación espiritual, cultural, religiosa, etcétera.

Pero además es preciso señalar cuál es la importancia de la problemática del humanismo en la modernidad, es decir, en una situación de la historia en que parecen confluir nociones, conceptos muchas veces excluyentes y que se tornan en síntesis aparentes o que ponen en conflicto antiguas posiciones que se manifiestan nuevamente en la Modernidad. Para comprender lo dicho, resulta oportuno traer, a modo de ejemplo, el tema tan moderno del llamado "hombre nuevo".

En un discurso de Paulo VI, en uno de Nixon, en el de un teólogo de cualquier orientación, en un texto que aborda los problemas tecnológicos de cualquier signo y orientación, en una carta pastoral de un



obispo de Argentina, de Canadá o de Nueva Zelandia, en todos los discursos teológicos, políticos, y aun *tecnológicos*, está presente esta temática.

Ahora bien, es un tema que resulta difícilmente inteligible si no se lo *confronta con lo* que ha sido el supuesto "hombre viejo", ya que si se habla del "nuevo" es porque a nivel de todas estas orientaciones y rumbos ha aparecido una suerte de alumbramiento en la historia de la humanidad que obliga a hablar de él.

Esta expresión "hombre nuevo" es una antigua designación teológico-religiosa que ha perdido su sentido sacro y se ha convertido a un orden puramente mundano. Ha sido vaciada de su antigua significación religiosa, cultural, filosófica, metafísica o mística, y se le ha otorgado un carácter puramente mundano. Así se entiende qué quieren decir todos los modernos, nuestros contemporáneos, cuando hablan de "hombre nuevo": le quitan al tema el trasfondo sacro y lo convierten al mundo. Habría que explicar entonces cuál es el concepto sacro y cuál el concepto mundano, moderno de "hombre nuevo".

En la antigua concepción de la teología cristiana, y más particularmente en las fuentes de esta teología, es decir, el Nuevo Testamento, y más puntualmente en el Evangelio de San Juan, *hombre nuevo* es el hombre de la Transfiguración. Está más allá de la historia, se trata del hombre de la plenitud de los tiempos, que despliega la totalidad de su natura, pero fuera de la historia. Ésta es para él el ámbito itinerante, peregrinante, en el que camina hacia el *hombre nuevo*, realizado el cual ya se está fuera de la historia. No se puede hablar entonces, para la antigua concepción teológica cristiana, de "hombre nuevo" intramundano, porque se subvertirían los términos. Si mantenemos el rigor de la expresión, debemos entender, en el estricto lenguaje del Nuevo Testamento, que hay dos lapsos: el histórico y el metahistórico; este último es el ámbito del *hombre nuevo*.

¿Cómo podríamos hablar entonces de "hombre nuevo" a nivel de la historia?

A esa noción tradicional se contrapone una meramente historicista: "hombre nuevo" es la realización de una perfección humana absoluta, pero dentro de la historia. No se precisa del lapso metahistórico; mejor dicho, éste no existe. Hay un solo lapso: el histórico, y éste tiene un ritmo que culmina en el "hombre nuevo".



Ya sea que se acepte o se rechace esta posición crítica, no puede hacerse sin la confrontación conceptual. Para ello la inteligencia histórica precisa del control de las fuentes, pero, curiosamente, el mundo moderno cierra el acceso a ellas, y en eso reside el secreto de su dominio, especialmente sobre la juventud. Porque las generaciones más jóvenes son dirigidas como si la única fuente la constituyera el corte histórico del año 1940 o el de 1950 o el de 1960, es decir, la Modernidad. No hay fuentes históricas en este sentido para los propugnadores del "hombre nuevo". La única fuente es esa realización de la perfección humana dentro de la historia, ahora; ha comenzado la novedad de los tiempos, y el "hombre nuevo" edifica la nueva ciudad sin Iglesia, sin filosofía, sin contemplación, sin vida interior. Críticamente esto es, desde luego, inaceptable, porque se trata de una mistificación. Ahora, ¿mistifican conscientemente o lo hacen con el objeto de convencer de algo que está por venir? No se sabe, pero mistifican, porque "hombre nuevo" intramundano no hay. Es la corrupción de una noción místico-teológica que ha pasado a ser una noción político-temporal-tecnocrática.

En posesión de esta pauta conceptual, se puede interpretar la "teología del tercer mundo", la "teología de la violencia". Estas tendencias pretenden ser caminos para la construcción de ese "hombre nuevo"; pero, como ya hemos colocado en la raíz del discernimiento el principio conceptual que permite aclarar esa noción, para nosotros "teología del tercer mundo", "teología de la violencia" y otros enfoques semejantes pierden toda significación, porque al quitarles el sostén conceptual inicial, la premisa fundamental que la sostiene, se descubre que debajo de esa máscara hay otra cosa.

Esta vasta labor de confrontación crítica es la tarea del verdadero humanista. Para realizarla se precisan los instrumentos, es decir, las lenguas, indispensables para el acceso a las fuentes, al conocimiento de la cosa misma; y se precisa el método, es decir, qué voy a extraer

de esas fuentes. Porque cuando se retorna a Homero, pareciera que se vuelve a un mero relato mitológico, para quien no *tiene* el método y no conoce la densidad de esa fuente. Por el contrario, no se trata de retornar a un relato, a una fantasía, sino de advertir que en este antiguo poeta *hay una densidad* que *se refiere* al hombre y que hoy es una lumbre; ya que la lumbre de Homero *le* hace descubrir al mundo moderno la santidad, algo que para el "hombre nuevo" contemporáneo ha caducado. No tiene relación ni con la santidad ni con la contemplación ni con la vida interior. Si Homero salva, si hace ver todo esto, está ubicado en un altísimo nivel. Ante la grave problemática en que se debate el humanismo contemporáneo, que pretende crear un "hombre nuevo" desvinculado de la santidad, contrapuesto a lo que dice el Evangelio, ya que *hombre nuevo* es precisamente la santidad, Homero viene a mostrarnos la mistificación. Entonces nos colocamos del lado de la fuente perenne, que es vasta, y le corresponde a ese poeta el antiguo adjetivo griego de ἅγιος, que traducido al latín y al castellano da la palabra *santo*.

Todos los aspectos del mundo contemporáneo están impregnados de este mito de la Modernidad: el "hombre nuevo". Pero los mitos son poderosos, porque dirigen la construcción de la humanidad desde sus remotos orígenes, y la humanidad está ahora controlada por éste, que es el de la autoconstrucción intramundana del "hombre nuevo", la transfiguración que consigue dentro del mundo y que es por tanto obra del hombre.

Las conclusiones que se pueden sacar de estas premisas son vastas y de tales consecuencias, que derrumban toda la estructura de lo que hemos entendido por Dios, Iglesia, Patria, Nación, familia, etcétera. De tal manera que estamos en presencia de una confrontación de los últimos fundamentos. No es una cuestión conceptual más o menos desdeñable, más o menos aceptable, sino que se refiere a los últimos fundamentos; porque de la aceptación o del rechazo de esa noción se obtendrán conclusiones que se refieren al todo, ya que es un problema que en su premisa abarca la totalidad: no escapa nada, ni el mundo, ni el hombre, ni la historia, ni la *Iglesia*. La pregunta que surge inmediatamente, aquí y ahora, es: ¿estamos en condiciones críticas de enfrentar esa poderosa coalición conceptual que funda en una premisa el despliegue de una totalidad? Pregunta que debe dirigirse a todos los que tienen una tarea educadora: teólogos, sacerdotes, profesores, profesionales, políticos, porque todos cumplen la consecuencia primera de la premisa, que es estar incluidos como parte del todo. ¿Nosotros estamos en condiciones críticas de enfrentar esto?



Decimos que no estamos en condiciones de hacerlo. Y aquí se presenta nuestra labor: provocar una relación generacional que permita reexaminar las fuentes del humanismo, el decurso de sus conceptos fundamentales y la confrontación con el presente. Vasta labor de gigantes que se está realizando en Europa, porque ésa es su vida. En América, ¿se realiza? Ésta es la gran pregunta sobre el destino de América, de toda América: del Norte o inglesa, y del Sur, o hispánica. En toda ella esta labor está postergada, y lo está precisamente en aquellas instituciones donde debiera realizarse porque es su misión primera: la Universidad. En tanto que en Europa, pese a sus crisis, sus guerras, sus destrucciones, su peligro, su abismo, éste es el punto fundamental que preocupa a los filólogos, a los teólogos de una u otra tendencia, que no es momento de resumir. Está en la mente del europeo, ya que lo vemos incluso en los periódicos, en los diarios. Aquí en cambio está como oculto, como relegado, y no aparece.

Nuestro intento es por lo tanto proporcionarle a los jóvenes una pauta crítica para que puedan elegir conscientemente. Porque educar quiere decir "hacer elegir". Éste es el problema pedagógico fundamental: ¿cómo pueden elegir si no saben confrontar? ¿Cómo podrán confrontar críticamente si no tienen la percepción primaria de lo fundamental: de las fuentes y del método? Por cierto la labor tiene que ser de años, de muchas personas y de muchas voluntades, en una tarea de convergencia. Subrayo que es la labor fundamental y es de estricto sentido universitario.

Resumiendo, diríamos que para la mente moderna-contemporánea, "hombre" quiere decir "función dentro del mundo", nada más. Para la

güedad —entendiendo por tal desde la remota que escapa al con- histórico, hasta el fin del Renacimiento, es decir, hasta los oríge- del racionalismo moderno, s. XVI-XVII— "hombre" significa npre un vínculo con el mundo y con algo que lo trasciende; esto rá muy diversas soluciones y expresiones, pero es constante, es ime en el mundo griego, en el romano, en el hebraico, en el cris- , en el medieval, etcétera. Nos referimos siempre al panorama del do occidental, porque pertenecemos a esa radicación histórica.[1] En este gran debate que se resume "hombre vínculo con el mundo n un nivel trascendente", por un lado, y "hombre función intra- dana que se autoconstruye en la historia", por otro lado, en este bate, en este conflicto, está toda la temática del humanismo: en eso consiste indagar y controlar las fuentes del humanismo.

A estas dificultades que se refieren a la vastedad del problema, de los elementos que se deben poner en ejercicio, se agrega ahora una dificultad gnoseológica, es decir, de conocimiento, que es la siguiente: del hombre, del ser del hombre, no se puede tener un conocimiento racional exhaustivo, ya que es siempre menor que el conocimiento de la naturaleza; es decir, hombre como objeto de conocimiento es algo que siempre permanece en la penumbra, que el conocimiento racional no puede discernir en la totalidad de su estructura.

He tratado de demostrar esto en el primer ensayo que encabeza mi trabajo *Argentina bolchevique*.[2] Allí trato de mostrar que el conocimiento racional acerca del hombre, lo que desde fines de la Edad Media se llama una "antropología racional", está descaminado porque pretendería un conocimiento racional exhaustivo del hombre, a saber: hombre = cuerpo + alma, ya que describe cada componente según un esquema de tipo geométrico cartesiano, pero que de la realidad *hombre* no dice absolutamente nada, porque ella es inalcanzable para los esquemas racionales. No se trata de estudiar al hombre como se estudian las plantas, clasificándolas por especies, tomar el bisturí y decir "el hombre tiene tantos órganos, tantos músculos, etcétera", y si ese bisturí pudiera llevarse al alma, decir que ésta se divide en dos facultades: la intelectual, para la verdad, y la volitiva, para el querer; eso es



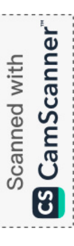
cierto, pero no es el hombre. Por ese enfoque, sobre todo en el decurso que va desde fines de la Edad Media hasta el presente, es por el que nos hemos alejado de la entidad *hombre*. En la Antigüedad, tomada desde el punto de vista crítico, es decir, desde Platón y Aristóteles hasta el s. XIII, el acto de inteligir al hombre racionalmente estaba apoyado en un conocimiento y en una inteligencia simbólico-espiritual, religioso-cultural, respaldo que permitía realizar esa discriminación. Pero hundido ese mundo o ese respaldo, la discriminación racional tiene poca sustancia. Es verdad o puede ser verdad, pero contribuye a vaciar el contenido de lo humano. Nadie ha dado un golpe más certero al humanismo de sentido antiguo que la filosofía cartesiana, que ha dividido al hombre en dos partes, en dos categorías, en dos modalidades, que son incomunicables entre sí. El hombre se ha convertido a una de esas categorías: el cuerpo, es decir, la extensión, el orden del mundo en la ciencia físico-matemática.[3]

Todo el mundo ahora pende de ese "hombre cartesiano de la extensión", de la pura extensión; lo demás no interesa. Todo el mundo está aglutinado, política y pedagógicamente, para esa admiración, una pseudoadmiración que lo aleja de lo humano. De manera entonces que la dificultad de conocer al hombre radica en que éste no es pasible de un conocimiento racional estricto que lo discrimine en su entidad.

En el concepto de los antiguos no existe una *filosofía de la persona*; es un absurdo total. Puede existir una *teología de la persona*. No podemos entonces, de acuerdo con esta perspectiva, establecer un conocimiento filosófico estricto que nos diera el respaldo suficiente para la tarea humana, porque el hombre necesita de otro respaldo en el que se inserte la tarea especulativa.

Esto es muy importante para el mundo cristiano, porque ese mundo ha decaído, se ha derrumbado, y está siendo aniquilado precisamente porque se ha convertido a un mundo racionalista que impide acercarse a las verdaderas fuentes del hombre cristiano.[4]

Esta problemática la expresa Platón en un bello e insigne texto (*Symp.* 191.d.3) que dice:



ἕκαστος οὖν ἡμῶν ἐστιν ἀνθρώπου σύμβολον

Cada uno de nosotros es símbolo del hombre.

Si cada hombre es símbolo del hombre, para tener la certeza de qué cosa sea el hombre habría que juntar todas las partes. Platón usa el término σύμβολον en la significación originaria griega, cuya explicación exhaustiva se encuentra en mi libro *Las fuentes de la cultura*. Alude a una pequeña mayólica divida en dos partes, con un dibujo; para entender el dibujo de la parte que se posee es necesario unirla al dibujo de la parte que resta. Así obtendré su sentido completo y rememoraré el instante de haber sido hospedado, el de la amistad, el de la contemplación, etcétera. La noción de símbolo en Platón es de tal fuerza, que explica con ella el mundo entero, la realidad entera. En ella el hombre es a su vez símbolo de algo que le da su sentido en cuanto se establece el vínculo, la conexión. Es lo que llamamos los *visibilia et invisibilia Dei*, las cosas visibles e invisibles de Dios. De manera que estamos en un mundo que debe ponerse en relación en cuanto a sus partes para ser inteligido, entendido, comprendido y luego racionalizado. Ésta es la noción platónica de hombre. "Hombre símbolo del hombre" implica pues que la humanidad en su compleja existencia histórica manifiesta aspectos que son ininteligibles si no coloco la otra o las otras partes.

A mi vez, traslado la sentencia platónica al orden del método que estoy mostrando y de la problemática que quiero enfrentar, a saber: "cada edad es símbolo de las edades". De manera que si no junto las mitades no puedo entender la Modernidad, con una sola excepción. Esta excepción está en la Antigüedad, que es la fuente del movimiento o del decurso; para nosotros modernos la Antigüedad aún se intelige desde aquí. De modo que la sentencia platónica vale respecto del decurso histórico. No se lo puede entender si elimino este principio: que una noción de hombre griego, romano, hebreo, medieval, debe ser confrontada en este decurso. De lo contrario nada se entiende.



Precisamente radica aquí la diferencia de método entre esta tendencia del humanismo y la que impera a nivel de la Modernidad, que anula la sentencia platónica. No hay símbolo de nada: la realidad es toda aquí e inteligible aquí. No está bipartida ni multipartida; no hay entonces *invisibilia Dei*; el mundo es esto que está acá, es el mundo de la extensión manejable, controlable, matemáticamente discernible en una fórmula, y no hay más. ¿Símbolo de qué vamos a buscar? Tenemos así la gran división, muy profunda, entre la Antigüedad y la Modernidad, tan profunda, que éstas son inasimilables.

Ahora bien, nuestro rumbo consiste en diseñar sucintamente qué podemos extraer del pasado griego, del romano, o de otras dimensiones, aquellas que podamos controlar y conocer de modo preciso, con cierta certeza, sin excluir por ello otras posibilidades que puedan añadirse; en una palabra, procurar un método abierto que no prejuzgue de que ha de ser exhaustivo ni de que tiene que recorrer tales y cuales momentos.

Partimos del mundo griego porque está inscripto en el acto de la inteligibilidad; es el principio de la inteligibilidad, ya que nosotros entendemos porque somos helénicos en la inteligencia. Entendemos según un saber, un método, incluso un lenguaje que en última instancia derivan del mundo griego. El acto de inteligibilidad es en la medida en que es helénico. De manera que si pretendo inteligir el mundo, retorno *ipso facto* a la actitud helénica; no a la hebraica, árabe, hindú o china, que son otras actitudes. Es como si se redescubriera aquella inicial actitud de los poetas o de los filósofos griegos, aunque no se sepa nada de Grecia. Este acto de inteligibilidad será incorporado además al acto de inteligibilidad de la Revelación. Si pretendo entender algo de la Revelación, de la comunicación de un ser divino al hombre, eso es helénico. Ésta es la tesis, que implica relacionarse con el mundo helénico en tanto que causa formal, y de allí progresar hasta converger a nivel de la Edad Media en la construcción del hombre cristiano medieval, cuya caducidad implica el nacimiento del mundo moderno. Desde este punto nos encaminamos hasta la expresión máxima del "hombre nuevo" presente en el marxismo; es la gran te-

mática marxista, de una gran profundidad y rigor, porque Marx elimina justamente aquellos elementos que no le permiten mantener esa férrea coherencia. La coherencia de Marx no es posible para el pensador cristiano, a menos que se haga marxista.

He aquí entonces la primera cuestión: ¿puede hablarse de un marxismo cristiano o de un cristianismo marxista? Desde el punto de vista de mi tesis, es imposible; es una mistificación o un engaño o un grave error especulativo. Pero en realidad es una mentira. Hay cristianismo o marxismo con caracteres excluyentes; precisamente la temática del "hombre nuevo" aparece en la Modernidad a nivel de la especulación marxista. Se traslada lentamente, por una especie de reflujo, desde ésta a la teología cristiana, católica, que es derrumbada en sus premisas e invadida por un concepto excluyente que destruye el principio que la constituyó. Por eso una teología con esta temática, como se da en el presente, es una pseudoteología; es simplemente marxismo que usa un lenguaje derivado de la teología.

### Notas

[1] La cultura y los testimonios de otros pueblos, como los hindúes o los chinos, deberán ser estudiados por aquellos que posean los instrumentos y los métodos adecuados, pero para nosotros el panorama del mundo occidental es un campo limitado de estudio que tiene su sentido propio. No se necesita saber nada de aquellas culturas orientales para entender la problemática occidental, ya que ésta lingüísticamente tiene su significación intrínseca.

[2] Cf. Carlos A. Disandro, *Argentina bolchevique*, op. cit.

[3] El mundo entero, después de Descartes, pende de esta concepción: los hombres están pendientes del envío de una cápsula espacial y creen que eso es el *hombre*, pero se olvidan de otras tragedias, como el alud en que mueren más de cincuenta niños. Eso es intolerable para la inteligencia, para una inteligencia correcta, tal como nos enseñaron los antiguos.

[4] Para examinar este problema con mayor detenimiento ver la bibliografía citada en Carlos A. Disandro, *Las fuentes de la cultura*, La Plata, Ediciones Hostería Volante, 1965, que ilustra mejor este tema del abandono de las verdaderas fuentes.

# Capítulo II

# EL HOMBRE GRIEGO

## 1. El pensamiento racional griego

Cuando retrocedemos a la antigüedad griega y nos enfrentamos con los orígenes del pensamiento racional, s. VI a.C., tres sentencias ejemplifican el estado en que se produce la emersión de este pensamiento. La confrontación de estas sentencias con el pasado que le precede, el del período más arcaico de la vida griega, traza el verdadero panorama de la emersión de la filosofía griega. No se puede entender la verdadera dimensión del hombre griego sin esta confrontación. Los historiadores de la filosofía y los filósofos sistemáticos de Occidente por lo común la han ignorado, y esto ha traído distintas desviaciones críticas, más o menos influyentes, en la comprensión del mundo griego. Así por ejemplo, se forjó la sentencia "todo lo racional es griego, todo lo griego es racional", sentencia que es falsa. Desde este punto de vista la inteligencia del mundo griego se restringe al pensamiento de Thales, Parménides, Platón, Aristóteles. Pero Grecia no es sólo Parménides, Platón, Aristóteles; la inteligencia de ellos resulta restringida sin la confrontación que someramente voy a trazar; ella tiene el propósito sustancial de señalar las líneas fundamentales de la concepción del hombre griego. Pretendo agregar un elemento en esta nueva comprensión que nos obligue luego a trasladarla al mundo moderno, ya que el mismo proceso ocurre en la Modernidad. Para la inteligencia del hombre en la Modernidad se recurre a una pauta ra-

cionalista que es insuficiente para abarcar la totalidad de lo humano; se suscita entonces la misma crisis, visible hoy en el pensamiento cristiano.

La primera sentencia dice:

...πάντα πλήρη θεῶν εἶναι.

Todas las cosas están llenas de dioses.

Magnífica sentencia que según la tradición, pertenece a Thales de Mileto.

Inmediatamente le sigue la contraparte abstracta, tan abstracta, que parece borrarse la totalidad de la religión, del mito y del arte griegos; es la más absoluta abstracción que condiciona el pensamiento de ese siglo y de lo que viene. Es una afirmación de Anaximandro, que sustancialmente dice:

ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον εἴρεκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον

De las cosas que son, de los entes, el principio es el ἄπειρον.

Y finalmente, la tercera sentencia condicionadora del pensamiento griego, que pertenece a Anaxímenes, dice:

ἀρχήν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφήνατο

El principio de las cosas que son es el aire.

Estas sentencias abarcan aproximadamente medio siglo, hasta fines del s. VI a.C., momento en que el pensamiento griego diverge de las antiguas tradiciones mitológicas de Homero y Hesíodo, ubicadas en los s. X-IX a.C.

En las tres sentencias, en cualquiera de ellas y en diverso grado, el hombre está absolutamente ausente; pareciera que el pensamiento



racional griego naciera justamente por una exclusión de la meditación sobre el hombre, asunto que los historiadores de la filosofía no subrayan suficientemente. Pues si "todas las cosas están llenas de dioses", ¿qué puede distinguir al hombre de la nube, del árbol o de la estrella? En el pensamiento de Thales el hombre estaría insumido en esta dimensión de absoluta comunicabilidad con lo divino. ¿Por qué hablar entonces de hombre?

Esto ha llevado a los historiadores y a los críticos a hablar de un "panteísmo" griego. La expresión es inexacta, ya que los griegos no eran panteístas.

En la dimensión cósmica y en la de los dioses lo humano está presente como cualquier otra cosa; es un dato más de esa totalidad que el griego llama φύσις, es decir, la totalidad de la natura, de la que todo sale y a la que todo regresa.

En la sentencia de Anaximandro se presentaría el nivel de un pensamiento racional abstracto, ya que la descripción alcanza el límite de todo razonamiento al forjar el término ἀπείρων, difícil de traducir, ya que cualquier traducción plantea problemas. Literalmente es *lo ilimitado*, lo que no tiene límite, pero atendiendo a todo el contexto significaría *lo inconfigurado*. Los entes son para el griego los que tienen una figura determinada: el fuego, el aire, las cosas que derivan de ellos, las nubes, las estrellas, los árboles, los ríos, los peces, los hombres. Pero el principio de esta totalidad configurada es *lo absoluto inconfigurado*, que está más allá de todo límite, de toda aprehensión, de todo conocimiento, y que es el límite alcanzado por la abstracción racionalizadora de Anaximandro. Ahora bien, si τό ἄπειρον, es decir, el absoluto inconfigurado, es el principio de todo lo configurado, lo es también del hombre. El pensamiento de Anaximandro, el primer filósofo en sentido estricto, dirige la ruta de su meditación apartándose precisamente del tema del hombre hacia la estructura de la totalidad, es decir del mundo, y lo describe según una figura cosmológica bastante moderna. Es el primero que discierne a la Tierra suspendida en el aire, libre de toda atadura, y es el primero que establece una diná-

mica cósmica que no ha variado mucho desde entonces hasta Kepler o los que le siguen.

De tal manera que en esta totalidad, en la dinámica que indaga el filósofo y cuya causa o principio es τό ἄπειρον, caducan las figuras por excelencia del mundo griego, es decir los dioses y su referencia a los hombres. En *una palabra*, el pensamiento de Anaximandro implica una fuerte "demitologiza*ción*", palabra que usaremos frecuentemente, porque es necesaria. El mito anti*guo* cesa de tener en el s. VI a.C. la implicancia que significa en el mundo griego arcaico el vínculo de los dioses y de los hombres. Porque tanto la figura de los dioses cuanto la de los hombres resulta insumida en τό ἄπειρον, la medida de contemplación del filósofo, a quien le interesa alcanzar la imagen de la totalidad, es decir del mundo, en el cual están todos los seres.[1]

La demitologización llega a tal extremo, que alcanza el límite posible de toda racionalización y anticipa a Parménides, quien formulará la sentencia absoluta: "El ser es, el no-ser no es". El límite está alcanzado aquí, y este proceso de racionalización influirá en el decurso ulterior del mundo griego.

Finalmente, en la tercera sentencia se propone ahora una ἀρχή o principio que está entrañado en el mundo, que es una figura dentro del mundo, pues Anaximandro propone lo inconfigurado, lo absolutamente inaprehensible, invisible, inexperimentable. Deberíamos usar todas las palabras con "in", porque ese nivel no es aprehendible en el lenguaje katafático, es decir, afirmativo.[2]

Anaxímenes no ha procedido así. Ha hecho coincidir el principio absoluto, la ἀρχή, con una figura del mundo, con un elemento: el aire. De esta manera entre Anaximandro y Anaxímenes parece haber un descenso en el nivel de abstracción y un intento de unir esa abstracción con el mundo concreto por un ritmo interno del mundo griego, que no puede vivir sólo de la abstracción filosófica. Y ha construido el mundo a partir de la figura, de la sustancia, del elemento aire.

Las tres sentencias citadas están traídas aquí simplemente en forma indicativa, ejemplar, paradigmática, y traducirían un conflicto interno en el mundo griego a nivel de la emersión del pensamiento racional, que será, como todo pensamiento racional, un pensamiento causalista: buscará el principio, que es la causa de todas las cosas. Esto está claro en la sentencia de Anaximandro, porque ἀρχή es el término medio entre el supremo abstracto y el supremo concreto; sería el término medio lógico. Entonces "lo inconfigurado" es principio de todas las cosas que son, y todas las cosas que son, son éstas que están delante de nosotros. El απείρων es aquello que no se puede alcanzar ni por los sentidos, ni por una aprehensión inteligible, como la del ojo respecto del árbol. Lógicamente, el filósofo ha descubierto una categoría que le permite unir estos dos extremos: ésa es la ἀρχή; desde este momento para el pensamiento griego es fundamental configurar la ἀρχή del mundo, es decir, la causa de todo lo existente. El pensamiento racional toma entonces un rumbo causalista, que va a influir en todo el mundo griego y en el mundo posthelénico.

Insistimos en que en este conflicto parece sustraída la problemática del hombre, y si consideramos, tal como hacen los historiadores de la filosofía y los catedráticos de historia de la filosofía, los orígenes del pensamiento griego desde este punto, tendríamos una imagen restringida de los griegos, ya que ésta es la línea del pensamiento racional que emerge según las características apuntadas.

Debemos contraponerle aquel pasado de donde emergió ese pensamiento y con el cual se contrastó; entonces poseeremos los elementos iniciales de la doble línea griega: *la línea del mythos*, del pensamiento mítico, que se canaliza a través de los poetas, y la *línea del logos*, que desde los orígenes del pensamiento racional se canaliza en la filosofía.

## 2. El pensamiento mítico-poético de los griegos

La divergencia entre ambas líneas no es absoluta, porque están entrañadas en un solo organismo vivo, que es el lenguaje griego, y frecuentemente se nos presenta una figura, un pensador, donde esta doble

...converge. Así entendemos por ejemplo la figura de Platón, cuya inteligencia del mundo y del hombre *intentó recuperar* los orígenes arcaicos del pensamiento *mítico y proyectar* la lumbre de la inteligibilidad del logos, para construir su *sistema especulativo*. Pero no explicaríamos a Platón si trazáramos una única línea —la racional—, porque nos encontramos de pronto con algo que es inasimilable para la explicación histórica.

Platón resulta un caso particular de esa convergencia del antiguo pensamiento mítico y el logos griego. El precedente primero es Homero. Sin Homero no hay filosofía griega, aunque esta afirmación sea inaceptable para los filósofos sistemáticos y los historiadores de la filosofía que proponen una separación ilícita en un organismo vivo. Disecan un organismo vivo y extraen el órgano llamado "pensamiento racional", y de él obtienen todas sus inferencias. Esto podría ser válido desde el punto de vista del método, pero no lo es desde el punto de vista de la inteligencia del todo.

Contra estas tendencias, sin embargo, hay ilustres testimonios: entre ellos, el más importante en la Modernidad es Martin Heidegger. Por eso el título *Ser y tiempo* y su meditación desplegada en esa gran obra aluden siempre a esta problemática. Su lenguaje roza siempre la más extrema abstracción, porque Heidegger no es poeta ni pretende serlo. Pero cuando tiene que fundarse en un mundo similar, análogo al mundo griego, es decir, donde mythos y logos estén en relación, recurre a los grandes poetas alemanes, por ejemplo Hölderlin o Rilke. El pensamiento de Heidegger es ininteligible si no se le coloca el trasfondo de la lengua poética germánica. Así es que podríamos afirmar que el fundamento de la filosofía germánica son los poetas, incluso para un filósofo de tan alta abstracción como Heidegger, porque repite el ciclo que indagamos en el mundo griego. No se realiza por una mera imitación, se hace por algo que está entrañado en la condición de la lengua alemana, que es indoeuropea y cuyo desarrollo espiritual parte de un nivel parecido al del griego del período arcaico.



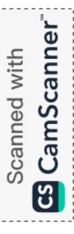
### 2a. *Homero, fundamento de la filosofía*

Debemos poner en primer lugar a Homero. Sin Homero no hay lenguaje filosófico, no hay filosofía griega, ya que él propone el espacio espiritual en que se dará la meditación. Ahora bien, Homero no es filósofo; no es filósofo como no es herrero, como no es soldado, como no es navegante, pero ya los antiguos notaron que en Homero está todo: el buen navegante, el buen soldado, el buen herrero, el buen poeta, el buen médico. ¿Qué es lo que hay entonces? Simplemente está la totalidad arcaica, donde todo es armonioso, con un lenguaje que al proferir las cosas no las distorsiona; su certeza no es una certeza técnico-racional, sino que es la certeza inicial y misteriosa que la razón no puede alcanzar. Por eso los antiguos comentaristas de Homero observaron esa peculiaridad: es buen navegante porque sabe cómo se navega en un mar tempestuoso, es buen herrero porque sabe cómo se hace una buena pica, y es buen filósofo —podemos agregar nosotros—, es tan buen filósofo, que ha puesto los fundamentos de todo el lenguaje especulativo, que siempre parte de él.[3]

Ponemos entonces en primer lugar a Homero y desde él se revierte al mundo griego la totalidad de las imágenes homéricas que hacen posible la meditación a la que se aboca el filósofo de los s. VI-V a.C. Algunos de los filósofos de los s. V-IV a.C. se sublevaron contra Homero, en parte Platón, por ejemplo, y también Aristóteles, y después las escuelas epigonales. Sin embargo, no tuvieron más remedio que reconocer que su meditación, su obra, estaba entrañada en la dimensión de la lengua griega; por lo tanto la crítica no tuvo ni la profundidad, ni la intensidad, ni la perduración que algunos atribuyen al tema. Resultó algo pasajero.

### 2b. *Hesíodo y Orfeo*

Después de Homero debemos ubicar al primer poeta que concibe la totalidad orgánica del mundo y del hombre: Hesíodo. En Hesíodo



no está el mito expresado ingenua y espontáneamente como en Homero, sino que encontramos una organicidad en la que uno de los temas capitales es justamente el vínculo entre el mundo, el universo y el hombre. Por eso los dos grandes poemas de Hesíodo tratan, uno sobre la cosmogonía, y el otro sobre el hombre, sobre la justicia como la virtud que funda lo humano, que hace el ser del hombre, o cuyo fracaso lo destruye. Este poeta resulta extraño, porque parte de lo más remoto y arcaico, nos habla de circunstancias del hombre muy difíciles de entender, y traza la historia de los orígenes de los dioses que están entrañados en el mundo. La sentencia de Thales "todas las cosas están llenas de dioses", es traducida por Hesíodo a un lenguaje cotidiano, porque para el poeta los fenómenos cósmicos, cosmogónicos son fenómenos teogónicos que se refieren a manifestaciones divinas que valen en sentido vívido, no en sentido sistemático racional. Junto con eso el poeta, para señalar que su mente no divaga, que no cuenta tradiciones inasimilables para la razón y que carecen de sentido, en el segundo poema, *Los trabajos y los días*, parte de algo sumamente humano como es la pelea entre dos hermanos. De haber algo más humano que esto, los griegos lo hubieran dicho: pelearse entre los hombres, entre los hermanos. Un hecho tan cotidiano, que está inscripto casi vulgarmente en la naturaleza humana, le sirve a Hesíodo como punto de partida para trazar un pensamiento que se refiere al nexo del hombre y el mundo. Sólo un griego puede hacer esto, porque está en el momento originario del pensamiento.[4]

El mundo griego está construido según fundamentos que voy a resumir para pasar a otro problema dentro de este mismo siglo, porque aquí falta un nexo importante.

En primer lugar, el antiguo mito indoeuropeo deriva de una antigua saga, que llamamos "saga de los hyperbóreos", es decir, de aquel pueblo que es fundamento del lenguaje, de la religión, del espíritu de las estirpes de los indoeuropeos y particularmente de los griegos. La transformación de la saga de los hyperbóreos en el mito griego a nivel del segundo milenio a.C. implica la fundación del pueblo griego. ¿Dónde radica esta fundación? En la lengua griega. No hay ningún



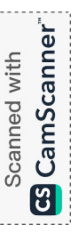
monumento, no hay otros testimonios, pero está la lengua griega y ella es diáfana en la indicación de este proceso. De tal manera que el paso de la saga de los hyperbóreos al mito griego significa la fundación de ese pueblo: en este punto está inscripto Homero.

Inmediatamente viene el discernimiento, la organización, el esfuerzo de inteligir lo que significan esa saga y ese mito, para conferirle un ordenamiento: allí aparece Hesíodo. Entonces todas las tradiciones inconexas se ordenan según un principio, el de la absoluta presencia de lo divino.

Si lo formuláramos de un modo racional, Hesíodo nos dice: "Existe lo divino y lo que nosotros vemos en el mundo, los dioses y la cosmogonía. Ahora bien, lo divino y el cosmos existieron siempre así".[5]

¿Podemos admitir nosotros esta proposición? El esquema de Hesíodo es absolutamente contrario a toda forma de evolucionismo o involucionismo: es la absoluta presencia de lo divino en la absoluta presencia del mundo cósmico. Tiene un ritmo, sí, pero es interno. No podemos desplegar fuera de este vínculo divino-cósmico otra instancia. El poeta parte de esta premisa, que ahora formulo con palabras sencillas, y nos indica el nexo de ese mundo con el hombre, porque en el hombre se reproducen todas las instancias de esta manifestación y él sería el campo limitado que permite estudiarlas. No hay ninguna antropología en la antigüedad griega, es decir, en toda la Antigüedad, más profunda que la de Hesíodo. Él es el fundamento de toda antropología griega, que comenzaría con Platón, quien es deudor de Hesíodo en cuanto a la concepción del hombre.

Inmediatamente después de Hesíodo se halla otra gran figura, ubicada en la penumbra, pero que ha dejado una huella imborrable, justamente por el tema del hombre: Orfeo. Con Hesíodo nos ubicaríamos en los s. X-IX a.C., en tanto que con Orfeo nos encontraríamos en el s. VII a.C. Orfeo acentúa dentro del hombre el carácter de la interioridad humana. El hombre tiene una dimensión que le pertenece exclusivamente a él, lo que nosotros entendemos con el tema de la inmortalidad del alma.



No podría entenderse el mundo griego sin considerar la totalidad de esos elementos arcaicos, que nos retrotraen al primer estímulo de la meditación griega y que se van a explicitar en las sucesivas etapas.

A esta etapa arcaica le seguirá otra de demitologización, de racionalización, hasta el advenimiento de Platón, que implica un retorno al mito, retorno que perdura hasta el período de los aristotélicos tardíos. Aristóteles mismo y los aristotélicos que suceden al maestro son todos materialistas: no son filósofos en sentido estricto, ya que en gran parte son físicos, médicos; se presenta nuevamente el proceso de racionalización, de demitologización, para volver, por la confluencia con el cristianismo, hacia el fin de la Antigüedad, a una inmersión en el mito.

Al fin de la Antigüedad, es decir s. I a.C.-s. I d.C., se nos presenta el panorama de un retorno a la totalidad arcaica y es aquí donde se inscribe el cristianismo. ¿Es el cristianismo una forma mítica? ¿Es el cristianismo un sincretismo de todo lo precedente? ¿Es el cristianismo una novedad que aprovecha de estos elementos y les da un estímulo nuevo?

No es éste ahora nuestro tema, pero no se puede responder a él si no se considera lo anterior. Si se sigue solamente la línea hebraica y se llega a los escritores del Nuevo Testamento, no se lo puede entender, y si se entiende, judaízo el Nuevo Testamento. Si decimos que Jesús es un profeta como Isaías y nada más, seguimos por esa línea y prolongamos el pensamiento hebraico. Es lo que sucede actualmente en la crítica, en la teología, etcétera. Pero como el cristianismo ofrece otros elementos que no concuerdan con el pensamiento hebraico y que no pueden ser entendidos desde esa perspectiva, debo retroceder a Homero, Hesíodo, Orfeo. Y entonces *vuelvo* nuevamente a pensar en la naturaleza del cristianismo.

## 2c. *Pitágoras*

Pasemos a la figura que intenta poner en equilibrio las tensiones entre el mythos y el logos, figura fundamental de la antigüedad griega:



Pitágoras, tal vez contemporáneo de Anaximandro *en el* s. *VI* a.C. Pitágoras propondría el intento de una conciliación *religioso-teológico-mítica* de un pensamiento material y matemático, astronómico; sería una especie de Santo Tomás de la antigüedad griega correspondiente a ese momento crítico. Un gran esfuerzo de racionalización, ya que sabemos que el fundamento del pensamiento pitagórico es matemático, pero al mismo tiempo es un intento de salvar el antiguo mito y darle una nueva significación.

La tradición le atribuye cuatro discursos: uno a los jóvenes, otro a los senadores, otro a los niños y otro a las mujeres, todos de la ciudad de Crotona, en el sur de Italia. Los reunió por separado y les dirigió esos discursos, que deberían ser estudiados, traducidos y publicados como modelo de todos los teólogos de aquí y de Europa. Es el más elevado pensamiento teológico de la Antigüedad, de una nitidez extraordinaria y una sencillez admirable. Pitágoras, también marginado por quienes quieren explicar los orígenes del pensamiento racional, coloca el verdadero equilibrio del mundo griego entre las tensiones que aquel mundo sufría como consecuencia de otros estímulos e influencias.

En esta emersión del pensamiento racional, al analizar los elementos que nos descubren aquel instante de la formulación del primer pensamiento especulativo, advertimos que el tema del hombre quedaba al margen; que el pensamiento racional se orientaba inevitablemente a constituir una concepción del mundo en la que el hombre estaba tan absolutamente insumido, que desaparecía en la physis, en la natura. Esta situación de insumisión del hombre en la physis tuvo en el s. VI a.C. una importante contraposición: por un lado en la medicina griega, de la que deriva la noción de φύσις τοῦ ἄντροπου, es decir, la noción de naturaleza del hombre. La segunda contraposición se dio en la figura de Pitágoras que, reasumiendo el pasado mítico griego y el estado de la ciencia físico-cosmológica griega, intentó formular un saber que se distinguiera de la tradición por sus elementos especulativos; pero que se distinguiera de la ciencia jónica, de los primitivos

pensadores y de su influencia en el mundo griego por el respeto y la veneración del pasado religioso.

En la tradición griega Pitágoras es entonces una figura fundamental, en tanto que convergencia de dos elementos del mundo griego: el mythos y el logos.

Primero trazamos el esquema del pensamiento racional desde la escuela de los jonios: Thales, Anaximandro y Anaxímenes. Luego abordamos a Homero, Hesíodo, Orfeo, como exponentes de la más antigua tradición poética, y en el s. VI a.C. aparece la figura de Pitágoras.

Hasta hace relativamente poco tiempo, veinte o treinta años, Pitágoras era considerado una figura casi mítica, es decir de la que no se podían afirmar datos históricos ciertos. Si bien su obra no era considerada inexistente, por ser tan reelaborada hacia el fin de la Antigüedad, los textos que podían referirse al filósofo eran tenidos por espúreos o apócrifos. Pero, modernamente, la situación ha cambiado: desde 1940 —si se examinan los libros más importantes— el nombre de Pitágoras figura en la lista de los pensadores griegos con el mismo criterio con que se ubica a Anaximandro o a Parménides, por ejemplo; precisamente está ubicado allí, entre ambos. Quien ha contribuido a revalorar a Pitágoras y devolverle la fisonomía de un pensador con nítidos rasgos griegos ha sido el gran filólogo Olof Gigon en su libro *Der Ursprung der griechischen Philosophie.*[6] Y finalmente ha contribuido, ya en años muy recientes, el importante libro *Pythagoras and Early Pythagoreanism*;[7] su autor, C.J. De Vogel, pertenece a una escuela de filólogos holandeses, cuyos lineamientos sigo ahora sustancialmente.

Por la reconstrucción histórica de su figura, sabemos que Pitágoras se traslada desde la isla de Samos, en el oriente griego, junto a la costa de la Jonia, en sucesivos viajes, hasta afincarse en la Magna Grecia, en el sur de Italia, en Crotona.[8] Esta tradición es ahora aceptada como histórica.

Según los textos de Jámblico,[9] al llegar Pitágoras a Crotona, habría pronunciado cuatro discursos. El primero en un diálogo que mantiene con los jóvenes griegos en el *gymnasium* de la ciudad, donde éstos se reunían para recibir educación física y espiritual. Sabemos que esta costumbre de concurrir al *gymnasium* y conversar con los jóvenes la tomará Sócrates. Y en estas circunstancias Pitágoras habría pronunciado ante ellos un primer discurso cuyo texto resume Jámblico.

Estos jóvenes —la mayoría de ellos hijos de senadores, es decir de los ancianos o patricios de la ciudad— relataron a sus padres el contenido del discurso pitagórico. Éstos, asombrados, y debido a la situación de "revolución cultural" por la que atravesaban, según la cual las aristocracias eran cuestionadas y las tradiciones religiosas discutidas, resolvieron llamarlo al Senado para que expusiera sus ideas religioso-filosóficas en un discurso ante la autoridad política de la ciudad. Éste es el segundo discurso de Pitágoras y el que nos interesa.

Después de escucharlo, los senadores invitaron al filósofo a reunir a los niños y también a las mujeres, y dirigirles sendos discursos durante una asamblea especial reunida en un templo.

Resumiendo, Pitágoras pronunció cuatro discursos: a los jóvenes (desde los 17 años en adelante), a los ancianos de la ciudad, a los niños (para nosotros, los adolescentes, entre 14 y 15 años), y finalmente a las mujeres.

En este cuadro la tradición nos muestra un filósofo preocupado por el orden humano. Según ella, Pitágoras tenía en cuenta el nivel intrínseco de la natura del hombre. No descuidaba la edad ni el sexo, ya que a las damas de la ciudad les dirigió un discurso especial, que Jámblico transcribe en su *Historia de la vida de Pitágoras*.

Esta actuación del filósofo nos muestra su preocupación por lo que será el gran tema del mundo griego del s. VI y principios del s. V a.C., preocupación que se expresa con la palabra que da título a la magna obra de Werner Jaeger, es decir, la παιδεία griega. Pero sería Pitágoras quien habría anticipado toda la reflexión griega en cuanto a la educación del hombre en todos sus niveles, momentos, edades, posibilidades, a través de estos cuatro discursos. Además, según esta tradición y estos textos, parece haber sido el primero en usar dos términos fundamentales para entender el mundo griego, y lo que el griego ha

interiorizado, descubierto y formulado acerca del hombre. Uno de ellos sería el término φιλόσοφος, y el otro, κόσμος.

Nos detenemos aquí un momento y luego retomaremos algunos párrafos del segundo discurso, que completarán esta configuración de Pitágoras, que nos interesa en tanto contrasta respecto de la ciencia jónica, y porque avanzamos a una síntesis que nos permite entrever las dos grandes tendencias del mundo griego.

En la contextura de la vida de Pitágoras se descubre una tendencia contemplativa que no es ajena a un estado de vida. No es sólo la intelección de la ciencia como en el caso de Anaximandro, al menos por lo que sabemos de ambos filósofos. En Pitágoras el saber está subordinado a una forma de vida, y ésta y el saber se armonizan de un determinado modo en diversos sentidos. No sólo el de la vida personal, sino incluso el de la vida ciudadana, de la *polis*, y de las comunidades: de allí que parece haber sido el fundador de comunidades de tipo religioso monástico, donde se pretendería realizar con la mayor perfección este vínculo del saber y de la vida. En una palabra, su fisonomía no se presenta como la de un mero investigador racionalista con toda la potencia del logos griego capaz de discriminar la naturaleza del mundo, la del hombre, la del lenguaje y la de todas las realidades, sino que se nos presenta con los caracteres de un pensador religioso: es un teólogo, el fundador de un estilo de vida.

Esto ha influido poderosamente en toda la antigüedad griega, y seguramente, por nexos que no es fácil establecer, en los primeros siglos cristianos. Porque cuando adviene el cristianismo, el pitagorismo está en una suerte de reviviscencia. Los elementos pitagóricos del fin de la Antigüedad y principios de nuestra era se han transmitido, de alguna manera que no conocemos con precisión, a toda la Edad Media, incluso en aspectos tan controvertidos, tan oscuros, tan difíciles, como es el arte de la construcción de las catedrales, en cuyo contexto muchos investigadores ven ahora un lejano reflejo de la vida pitagórica. Es decir, las catedrales góticas medievales serían una última confluencia en la que el pitagorismo influye de alguna manera.



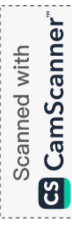
Por lo tanto la influencia de Pitágoras no se limitó al contexto del mundo griego específicamente tal, sino que desbordó la vida de la Antigüedad, y desaparecido ese mundo y su religión, al parecer perduró de alguna manera en el cristianismo, ya que el punto central en la concepción de Pitágoras es el hombre, su vida y su relación con la divinidad; probablemente la confluencia señalada con el cristianismo obedezca a esta circunstancia.

Pitágoras habría expresado esta vida en relación con el saber, esta tendencia contemplativa que une saber analítico y vida del espíritu, con el término φιλοσοφία. Según algunos filólogos, φιλοσοφία aparecería por primera vez en el ideal pitagórico, consistente no en insumir el hombre en el cosmos, sino en advertir la eterna relación de los contrarios y la eterna distensión de lo homogéneo. En el pitagorismo tardío esta concepción se expresará con una palabra ya usada en nuestra conferencia sobre Homero: διακόσμησις.[10]

Esta palabra no se encuentra en los textos primitivos, por lo que hay que tomarla con cierta cautela; pero expresa, sí, un contenido fundamental. Διακόσμησις —palabra derivada de κόσμος— significa la eterna conciliación de los contrarios y la eterna distensión de lo homogéneo, es decir, un mundo perfecto en su totalidad, en el cual el hombre ocupa un lugar que le es propio y no puede ser insumido, porque desaparecería la διακόσμησις. Justamente este pensamiento es todo lo contrario del pensamiento analítico de Anaximandro, o de Thales, por razones que se ven inmediatamente en la formulación de la relación cíclica de los elementos y el mundo. El mundo vuelve al fuego, al agua, a la tierra; y el agua y el fuego vuelven al mundo: no hay διακόσμησις. El hombre entonces es forzosamente insumido en lo elemental.

La palabra *filosofía* o *filósofo* expresaría esta vida en unión con el saber y esta suerte de contemplación que hace del hombre una armonía con el mundo, o del mundo una armonía con el hombre.

La segunda palabra es *cosmos*, que no se encuentra como sustantivo en el primitivo testimonio de la lengua griega; aparece como tal en



un momento dado, justamente en los s. VII-VI a.C. Deriva en realidad de un verbo que quiere decir "ordenar" o "adornar", pero en Pitágoras —por lo menos en los pitagóricos que hablan de *Pitágoras*— toma el significado de un orden objetivo donde entra el mundo, es decir, la physis, y el hombre, pero en igualdad de situaciones. Cosmos es la palabra que indicaría objetivamente esta concordia entre un mundo, el de las estrellas, las nubes, los árboles, las aguas, los elementos, y el mundo humano. Por ello Pitágoras proyectó el término κόσμος a nivel de la polis, ya que la ciudad griega implicaría la expresión de esa eterna armonía que la palabra contiene, y la política no sería sino el arte cósmico en sentido pitagórico: conciliar los contrarios de la ciudad y mantener la distención de lo homogéneo como resultado viviente de la última contemplación que es obra del filósofo. Esto es muy importante en la historia del pensamiento griego, porque anticipa lo que será la pretensión platónica: que los filósofos gobiernen la ciudad. Pero esto es una proyección posterior.

De manera que cosmos, en sentido pitagórico, no significa solamente el mundo físico, sino este mundo unido, armonizado con el hombre. El hombre tiene una posición en cierto modo subrayada por las doctrinas pitagóricas. De aquí derivan muchas consecuencias referidas a la educación, la religión, el arte, la belleza y las ciencias, ya que todas ellas están en relación con el descubrimiento de esta armonía: es justamente lo que Pitágoras expresa en su segundo discurso.

En él se propone demostrar a los senadores que la ciudad no puede ser gobernada si no se retrocede a este principio fundamental, si no se advierte este principio, si no se lo proyecta en la vida personal y en la vida política. El discurso tiene un fuerte tono tradicional porque comienza con un consejo que nosotros hemos cumplido en nuestros Institutos de Cultura Clásica. Dice Jámblico:

᾿Απαγγελθέντων δ' οὖν ὑπὸ τῶν νεανίσκων πρὸς τοὺς πατέρας τῶν εἰρημένων ἐχάλεσαν οἱ χίλιοι τὸν Πυθαγόραν εἰς τὸ συνέδριον, καί προεπαινέσαντες ἐπὶ τοῖς πρὸς τοὺς υἱοὺς ῥηθεῖσιν ἐκέλευσαν, εἴ τι συνφέρον ἔχει λέγειν τοῖς Κροτωνιάταις,



ἀποφήνασθαι τοῦτο πρὸς τοὺς τῆς πολιτείας προκαθημένους. ὁ δέ πρῶτον μὲν αὐτοις συνεβούλευεν ἱδρύσασθαι Μουσῶν ἱερόν, ἵνα τηρῶσι τὴν ὑπάρχουσαν ὁμόνοιαν.

Habiendo los jóvenes contado a sus padres lo que Pitágoras les había dicho, fue invitado por el Senado a presentarse en su sede y allí fue rogado de explicar a los senadores lo que había dicho a los hijos, y fue requerido que si tenía algo de importancia que decir a los ciudadanos de Crotona, lo dijera aquí en un discurso ante la autoridad de la ciudad. Pitágoras les advirtió en primer lugar que debían elevar un templo a las Musas para preservar la concordia que existía entre ellos.

En el momento en que Pitágoras pronuncia este discurso, la ciudad de Crotona se encuentra en paz. Ha pasado la turbulencia de la fundación y la estirpe dórica gobierna la mayoría de esta ciudad del sur de Italia. El primer consejo de Pitágoras a los senadores es elevar un templo a las Musas, pues, dice:

ταύτας γὰρ τὰς θεὰς καὶ τὴν προσηγορίαν τὴν αὐτὴν ἁπάσας ἔχειν καὶ μετ' ἀλλήλων παραδεδόσθαι καὶ ταῖς κοιναῖς τιμαῖς μάλιστα χαίρειν, καὶ τὸ σύνολον ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ἀεὶ χορὸν εἶναι τῶν Μουσῶν, ἔτι δὲ συμφρωνίαν, ἁρμονίαν, ῥυθμόν, ἅπαντα περιειληφέναι τὰ παρασκευάζοντα τὴν ὁμόνοιαν.

Estas diosas son todas llamadas por un solo nombre (...)

Es el nombre "Musa". A las nueve Musas les compete el mismo nombre de Musa. Luego tienen un nombre específico. Continúa:

y por tradición ellas siempre han sido mencionadas juntas y se regocijan además en recibir un culto común.

De manera que Pitágoras subraya en la tradición que se refiere al culto de las Musas una significación vinculada con el mundo humano, y en conjunto, dice:

> (...) el coro de las Musas es siempre uno y el mismo. Por lo demás este coro tiene dentro de sí unanimidad, armonía, orden rítmico, todo lo cual genera la concordia. Subrayó además a los senadores que el poder de las Musas no sólo se extiende a las más bellas actividades del espíritu, sino también a la concordia y armonía de lo existente.

En la concepción de Pitágoras hay, por lo tanto, una intermediación entre el mundo absolutamente divino y el mundo absolutamente extradivino —el cosmos en el sentido pitagórico—, intermediación que la tradición griega ha enseñado con el nombre de las Musas. Éstas sostienen el orden cósmico, el orden humano y el vínculo entre ambas realidades.

### *2d. Excursus*
### *Fundamento pitagórico de los Institutos de Cultura Clásica*

En este sentido es que afirmo que el Instituto es pitagórico, porque cuando fue fundado elevamos un templo simbólico a las Musas, que está en el espacio de sus nombres en aquella tabla, que muchos no interpretan, por lo cual daremos una sucinta explicación.

Allí están los nombres de las nueve Musas tomados de un texto que es el antecedente más importante de Pitágoras, que luego explicaré. Me refiero al proemio de la *Teogonía* de Hesíodo, pues en la tradición poética que se inicia con Homero y Hesíodo, Pitágoras está ubicado a nivel del s. VI a.C. En el nombre de cada Musa advertimos hoy, en el s. XX, una función del Logos divino. Por ello hemos colocado en este Instituto también la primera sentencia del Evangelio de San Juan: *En el principio era el Logos.*

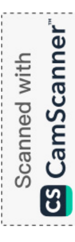
Ése es el mundo absolutamente divino; las nueve Musas son la intermediación forzosa entre el mundo absolutamente divino y la concordia del mundo cósmico-humano. Tal es el sentido de la presencia de sus nombres, que provenientes de la tradición griega no son rechazados por la tradición medieval cristiana. Tan es así que la tradición medieval llamó al monje con el antiguo título de μουσικός ἀνήρ (el hombre de las Musas). En el monje medieval se reproduce, en alguna medida y con caracteres propios, aquella vida contemplativa de que hablaban los pitagóricos; el μουσικός ἀνήρ de los monjes medievales es una resonancia del ideal pitagórico de la armonía cósmico-humana. Salvo que en la época de Pitágoras no existía históricamente la Iglesia, aunque sí existía en su realidad intradivina. No estoy haciendo una equiparación, sino mostrando una correspondencia.



Podríamos decir que Pitágoras tuvo una preciencia de la Iglesia, en tanto que cuando el monje practicó la vida del μουσικός ἀνήρ, la Iglesia estaba históricamente manifestada. La relación entre el pitagorismo y el monacato medieval es pues muy profunda.

En el Instituto de Cultura Clásica hemos partido, por nuestra tradición histórica, del monacato medieval. Por ello entronizamos la imagen de San Benito; el tránsito al mundo de las Musas, es decir, la unión de Hesíodo, Pitágoras y San Benito es para nosotros algo totalmente natural. Es la consecuencia lógica de una relación intrínseca que buscamos en la vida del espíritu, en la vida del mundo, en la vida política y en la vida de la Iglesia, excepto que estamos en situación histórica distinta. No por eso queremos regresar a la religión griega ni a ninguna de sus dimensiones. Subrayamos la presencia de esos elementos en la perduración de la *religión crística*, no en el cristianismo, que ha caducado.[11]

Tal es el motivo que liga entonces el segundo discurso de Pitágoras, pronunciado en Crotona probablemente hacia los años 510–500 a.C. (fines del s. VI a.C.) y nuestra situación presente en medio de la revolución cultural. ¿Podemos ser pitagóricos en medio de esta revolución cultural que todo lo abate? Tal es el problema que se nos plantea en la enseñanza y en la acción, porque no se refiere sólo a la vida especulativa, como en el caso de Anaximandro o Parménides; no sólo es el inteligir analíticamente, sino también concebir una dimensión en que lo humano se exprese de acuerdo con esta armonía.



## 2e. Las Musas

Retomemos el tema que nos ocupa. En primer lugar subrayamos que en la filosofía de Pitágoras, en su pensamiento, hay una suerte de intermediación viviente en el mundo que lo mantiene en su armonía, en su διακόσμησις, porque ésta no es mecánica, sino orgánica y viviente. Ésta es la función de las nueve Musas. En sus nombres —que la tradición transmite por boca de Hesíodo, el primero en nombrarlas hacia el s. IX a.C.—, en esos nombres estarían expresadas funciones del logos, es decir, de la palabra divina sustancial; aunque estos nombres parecen entre sí contradictorios e inconciliables, un estudio profundo, religioso y místico demuestra sin embargo su parentesco. Es lo que afirma Pitágoras: que las nueve Musas son una, que el coro de las nueve Musas se regocija al recibir una veneración en común. En esos nombres se presentan funciones del logos, de la palabra en tanto que manifestación extradivina.

Así la Musa Κλειώ, que comienza la nómina, es la que alude a la perduración de las acciones humanas en tanto que éstas se apartan o se elevan de lo meramente cotidiano; el hombre es un ser que tiene una cotidianeidad, pero en sus acciones se ocultaría un refulgor divino, una suerte de presencia divina. Cuando esta característica se da es porque está presente Κλειώ. Por eso los griegos la tomaron como Musa de la historia. De manera que para ellos la historia no es un mero relato de las acciones de los hombres; la historia es sencillamente la memoria de Κλειώ, es decir, de las acciones sacras de los héroes —nosotros agregaríamos también a los santos—, que son los que hacen la historia. Sin héroes y santos no hay historia; hay hechos cotidianos, que son hechos de la *physis*, como árboles que crecen o ríos que pasan. Pero la Musa hace que en la dimensión del ser humano resplandezca la virtud de lo divino.

En el nombre de la Musa Ερατώ aparece luego un vínculo con la energía fundante del mundo, que según Hesíodo es el amor. Para el poeta son tres las potencias originantes: Kaos, Gaia y Eros. El griego



ahonda en la naturaleza del mundo y del hombre, y propone el nombre de la Musa Ερατώ como expresión de una energía contrastante, fundante, originante, que también es función de la palabra.

La Musa Θαλία tiene un nombre proveniente de una raíz griega que significa "fecundidad", porque en la palabra habita el misterio del sentido, y éste tiene la propiedad de profundizar el espíritu, de revelarlo a sí mismo, lo que no tiene término. Θαλία es también la Musa de los banquetes, de la fiesta.

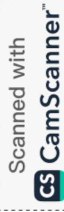
Οὐρανία es la Musa que se refiere al mundo cósmico, en el sentido que ahora se le da a esta palabra. Es la Musa que hace decir, elevando los ojos, que el espectáculo del cielo narra o manifiesta la gloria de Dios. Es la Musa de la gloria en el sentido que esta palabra tendrá en el Nuevo Testamento; por eso Οὐρανία fue una Musa muy venerada. Su nombre aparece frecuentemente en los textos antiguos. Se refiere al mundo, a su armonía absoluta, tema que será motivo de inspiración de todos los poetas posthelénicos, hasta los grandes poetas españoles como fray Luis de León:

Cuando contemplo el cielo
de innumerables luces adornado (...)

Sigue Εὐτερπη, cuyo nombre es una palabra compuesta de un prefijo εὐ, que indica belleza, y de τερπη, que indica movimiento: es la Musa del ritmo. Pitágoras dice que en el coro de las Musas hay armonía, hay un orden rítmico, representado por Εὐτερπη. Nada que pertenezca a la διακόσμησις está separado de un ritmo; por lo tanto la vida humana es un ritmo: saber según un ritmo.

Πολύμνιά es la Musa de los múltiples cantos, de los muchos himnos. Es el valor celebrante de la palabra, palabra que celebra el espectáculo de esta armonía.

El nombre de Τερψιχόρη se vincula por su etimología con el de Εὐτερπη, pero alude más propiamente a la danza. Es la capacidad de



los *seres* que habitan el mundo, pero más particularmente del hombre, y más aún *del* hombre griego, de expresarse en la danza.

Viene luego Μελπομένη, que sería, por su nombre, la Musa que alude a la melodía, o en todo caso a la melodía en el canto, a la sustancia melódica de *la* palabra.

Y finalmente, dice *Hesíodo,* la más sublime de todas, aquella cuyo nombre parece expresarlas en un solo soplo: ésta es Καλλιόπη. La palabra καλλιόπη es un término griego que significa "la bella palabra"; Hesíodo nos da con el término Καλλιόπη el hilo para interpretar la unión de todos los nombres.

## *2f. Sócrates y Platón*

Encontramos pues en el pensamiento de Pitágoras una posición, una concepción que lo aparta de los physicos jónicos, en la medida en que subraya la natura del hombre, natura del hombre que está en concordancia con la entera physis. Tal no fue el decurso del pensamiento racional griego, que, según los historiadores de la filosofía, volvió a este itinerario, a la preocupación de lo humano, con Sócrates; es él quien retorna a lo humano y el que redescubriría incluso, según los mismos historiadores, la interioridad de lo humano. De allí que signifique un giro fundamental en la filosofía.

Pero Sócrates tiene una profunda diferencia con Pitágoras: es un analítico puro. Su análisis de las tradiciones significó, en parte, la muerte del mito griego. Su redescubrimiento del hombre se orientó por el lado ético, moral, y descuidó la vinculación del hombre con las antiguas tradiciones. Por eso lo acusaron de ateo y lo condenaron a beber la cicuta. ¿Esto es justo o injusto?

Es común en la literatura que se refiere a esta cuestión comparar a Sócrates con Cristo: mostrar en la muerte de Sócrates la anticipación del justo que muere por la defensa de lo que él revela. La figura de Sócrates hay que analizarla mejor en el contexto griego, porque su



diferencia con la tradición, y sobre todo con Pitágoras, nos muestra que la perspectiva socrática iniciaría la línea destructiva griega.

*Su discípulo* Platón intenta en cambio retornar al mundo pitagórico. Por ello la presencia de los elementos y de la concepción pitagórica en los diálogos platónicos es fundamental.

De manera entonces que antes de Sócrates, en el período presocrático, encontramos dos instancias fundamentales: una que parte de la antigua tradición poética y culmina en Pitágoras, el filósofo de la totalidad conceptual; la otra que nace con la emersión del pensamiento racional de los physicos jónicos en el s. VI a.C., que constituye el pensamiento analítico de la filosofía, y que en su primer lapso abandona el tema del hombre para insumirlo en la consideración de la physis.

Estas dos orientaciones que he analizado con textos o referencias apropiadas señalan las dos grandes vías griegas de entrada a la concepción de la entera realidad, incluido el hombre. Una que concibe un vínculo con el mundo divino y otra que concibe un estado de perspectiva racional, analítica, de la que surge la razón filosófica moderna. Por la especulación en la línea de Hesíodo y Pitágoras, los griegos conviven el mundo divino; por la línea de los filósofos conocen en la perspectiva intelectual, es decir, en la diáfana distancia que hace que la inteligencia asuma la realidad, la abstraiga y la entreabra. Éste es el más alto testimonio de la capacidad analítica del griego, que en medio de la convivencia divina elevó el estatuto de la razón humana. Esto es lo griego: la relación de estas dos tendencias, de estas dos tensiones: convivir con los dioses e inteligir el mundo.

Esta convivencia con los dioses, este sentido de la vida griega se trueca por la influencia del mundo griego en el mundo cristiano en un vínculo muy particular. Así como también se relaciona en un vínculo muy particular la perspectiva cognoscitiva. De la primera surge la convivencia cultual. Por eso la vida crística sin el Culto es nada. De la segunda surge la teología, es decir, la penetración de la razón humana en la estructura del mundo divino. Esto es lo característico del vínculo entre helenismo y cristianismo, que conservaría, según mi punto de

vista, la convivencia en el acto cultual, en la fiesta del culto, y la perspectiva cognoscitiva en la teología. La muerte de la teología y la muerte del culto implican un retroceso; se repliegan, por así decir, las Musas, y el mundo se insume en la oscuridad. Tal es la situación de nuestra época: es la Edad Oscura, en que no tenemos convivencia con los dioses ni tenemos la perspectiva teológica.

Para dar un motivo contrastante, ya que vivimos en el mundo moderno, sir Lionel Lindsay, un crítico de arte, ha resumido en un breve poema lo que podríamos considerar, precisamente, el mundo contrapuesto a esto que he descripto como "mundo pitagórico", el mundo de la armonía eterna, el mundo de la διακόσμησις. Se trata de un libro muy importante en que el autor critica el arte moderno, encabezado por el poema "La nueva Bastilla", que en su brevedad resume el verdadero sentido de la revolución cultural.[12] Dice así:

Engendrado en el caos,
de mala calaña,
engaño del ingenuo,
el artista vanguardista
dirige su mirada sobre lo más noble en Francia,
el grandioso Louvre, mansión de los Señores de la Pintura,
donde los dioses moran en paz
juntos con el mundano y el santo,
y el tiempo se detiene maravillado.

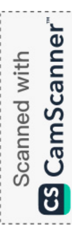
"¡À bas le Louvre!" "¡Eche petróleo y leña
ante cada puerta!", exclama, "El pasado debe arder
para que yo, el Señor del Arte Significativo,
a puntapiés con mi bota sucia,
pueda repudiar a las centurias..."
Penoso ha sido el ascenso de la caverna,
pero éste grita: "¡Volvamos a las tinieblas!"



**3. El principio teándrico**

Recapitulando las conclusiones anteriores, se puede afirmar que en el mundo griego hay una revelación. A nosotros nos es familiar el término "revelación", pero sólo en la línea del hebraísmo; de acuerdo con nuestro análisis debemos postular una revelación en el mundo griego, en el mundo helénico, que consiste en proporcionar al griego y por éste a todos los hombres una conciencia del mundo y del propio hombre. Este carácter de la revelación helénica entreabre el principio fundamental del helenismo, contrapuesto al principio fundamental del hebraísmo. El primero es el que nosotros enunciamos con una palabra griega, *teandrismo*, que es totalmente inasimilable para la mente hebraica. Es decir, la posibilidad de la divino-humanidad, de la unión de la divinidad y de la humanidad, es familiar desde el punto de vista de la Revelación crística; pero el mundo griego anticiparía, según los caracteres explicados, en su revelación helénica, el principio teándrico. Esto quiere decir, en sustancia, que la divinidad y la humanidad insertas en el cosmos están mutuamente abiertas, de modo que la divinidad inhabita el mundo y el hombre, y éstos inhabitan la divinidad. Esto es inasimilable para la mente hebraica, cuyo principio es todo lo contrario: la absoluta alteridad de Dios, que está absolutamente separado de la creatura, la que a su vez está absolutamente separada de la divinidad. Esto es así en la perspectiva del Antiguo Testamento, en la línea de los teólogos hebraicos y en todas las líneas del hebraísmo postcristiano que podamos examinar, ya que coinciden con el principio fundamental del hebraísmo. Por ello helenismo y hebraísmo son excluyentes, inconciliables y contradictorios.

En la revelación del mundo griego se presenta pues el principio teándrico, principio que se manifiesta en la revelación de las Musas. La Musa es una figura estrictamente griega de la que no hay semejanza en ninguna otra cultura, religión o literatura. En la antigüedad semítica, quizá por influencia del mundo griego, sólo hacia el final de la composición del canon del Antiguo Testamento, encontramos el *Libro*



*de la Sabiduría*, escrito en griego. En él aparece el tema de la σοφία divina, una suerte de visión de Dios desde el nivel de este nombre, de esta hipóstasis o personificación del mundo divino que podría coincidir de alguna manera con lo que las Musas son. Conocemos la importancia que este libro tiene en el último período del pensamiento hebraico precristiano y luego en el misticismo cristiano. Pero la influencia griega en el *Libro de la Sabiduría* es muy fuerte, tanto que está escrito en lengua griega, ya que la lengua hebraica no acepta, no recibe esta expresión mística de la Antigüedad.

En la revelación de la Musa se manifestaría entonces el principio teándrico, pues ella entreabre el mundo divino a los hombres y hace ascender a éstos al mundo divino, pero no por una mera comunicación exterior, sino por lo que denomino, usando una palabra de la mística cristiana, "inhabitación". "Inhabitar" significa un modo de comunicación, un modo de participación y un modo de apertura mutuo. La intermediación de la Musa, en la perspectiva griega, propone las consecuencias del principio teándrico tal como lo revela Hesíodo en el proemio de la *Teogonía*. Pero el principio teándrico divino-humano se refleja a todos los niveles, incluso al del pensamiento filosófico. En otras palabras, la filosofía griega no es una mera abstracción conceptual como puede ser la filosofía cartesiana, kantiana o heideggeriana; la filosofía griega es consecuencia del principio teándrico, pues en la elaboración del pensamiento griego a partir de Hesíodo la inspiración de la Musa y la concepción del mundo divino-cósmico están íntimamente ligadas. La filosofía en todo caso sería un ejemplo, una modalidad particular del principio teándrico, que se expresa en el orden de la perspectiva intelectual, pero vinculada siempre a esta apertura al orden divino. Si examinamos los precedentes de la filosofía griega, encontraríamos inmediatamente esta certidumbre.

En segundo lugar la revelación de la Musa, es decir la revelación del principio teándrico, ocurre según una modalidad también helénica, pues se concreta en el canto. Las Musas enseñan a Hesíodo un canto en el que aprende a distinguir las cosas verdaderas de aquellas otras



que se parecen a las verdaderas pero no lo son. Por primera vez Hesíodo le da al término ἀλήθεια —que es un neutro plural— el valor de las cosas verdaderas. Ἀλήθεια es un adjetivo que en Homero es aplicado a distintas formas gramaticales y en Hesíodo adquiere una nueva significación: la concepción de la verdad. Probablemente en el mismo Hesíodo hay conciencia de la significación implícita del término, que es apofático. En el análisis etimológico nos encontramos con un término negativo que implica la negación del olvido, pues esta raíz se vincula incluso a un mito griego que alude al total alejamiento de la memoria divina, y por lo tanto del reconocimiento divino de las cosas y del hombre. La negación por el término apofático supone la perfecta rememoración de las cosas divinas, pues las Musas, según el poeta, son hijas de Mnemosyne, la memoria. Es la memoria divina hipostasiada, es decir, personificada en las Musas, la que despierta en la mente del hombre ἀλήθεια, término que en Hesíodo —reitero— es un neutro plural cercano a las más abstractas concepciones de Parménides o de Aristóteles, es decir, la cumbre de la filosofía griega.

La revelación de la Musa según el principio teándrico despierta entonces la rememoración del contenido de la memoria divina, que es incambiable, absoluta y perdurable. Rememoración que inhabita la mente del hombre, abierta por las Musas a la posesión de la verdad. En latín "verdad" viene de una raíz que está vinculada con *res* (cosa), en tanto que en griego viene de una raíz que quiere decir "eliminar el olvido", "practicar la recognición de la memoria absoluta de la divinidad". De esta manera la filosofía griega alcanza por el término ἀλήθεια un valor dinámico, pues el filósofo retorna por la rememoración a la posesión de la interioridad divina; pero como para el griego el hombre resume la totalidad del mundo, por el hombre esta totalidad está en vinculación con la memoria divina. Éste es el principio teándrico, explicado según el carácter de la revelación de la Musa.

Esta revelación distingue en el canto dos categorías de hombres; para Hesíodo la humanidad se escinde según los hombres sean o no hijos de las Musas, según adviertan la rememoración que conduce a

ἀλήθεια o no lo hagan, ya que este canto erige lo que para Hesíodo y los griegos será el hombre musical (musical en el sentido etimológico de la palabra), construido y abierto según el principio de la rememoración de las hijas de la Memoria divina. A los hombres que no están en ese nivel el poeta los llama γάστερες, "vientres". Para Hesíodo y para los griegos herederos de esta noción, la unión con la revelación de las Musas causa una escisión en la humanidad: los hombres que están insumidos en el canto musical y los que están separados de él, es decir, los "hombres vientres". Los primeros, los hombres musicales, son los que mantienen la continuidad de la humanidad, el vínculo con el principio teándrico; en tanto que los "vientres", separados de él, están en una suerte de oscuridad sin tener posibilidad de rememoración. Los "hombres vientres" no pueden rememorar la interioridad divina; no están entonces poseídos por la verdad.

El poeta, en el proemio de la *Teogonía*, saca las consecuencias extremas de este planteo, planteo consciente según lo expresa su terminología; además Hesíodo es el primer poeta que se nombra a sí mismo para dar idea de que tiene conciencia de lo que dice, de que su poema posee una significación que lo sobrepasa a él mismo como mera persona, pastor de una tierra que por sí misma no podía tener esta verdad. En una palabra, Hesíodo es consciente de que recibe una revelación que custodia y que transmite. Por ello insisto nuevamente en este punto: se trata de una revelación helénica referida sustancialmente a la presencia del principio teándrico en la conciencia griega, vale decir, a la mutua apertura de la divinidad y la humanidad. Para el griego esa mutua apertura se traduce a nivel del cosmos, como ya vimos en el segundo discurso de Pitágoras, por la significación que tiene el nombre y la figura de la Musa para inteligir el mundo. No se lo puede inteligir en su armonía, su belleza y su perfección al margen de esta connotación.

El principio teándrico se manifiesta concretamente en el canto de las Musas, que es revelación para el canto del poeta, quien a su vez divide a la humanidad en dos grandes sectores: los hombres musicales y los "hombres vientres". El griego vive de esta distinción, no en el sentido de que la medita, sino en el sentido de que la hace experiencia cultural profunda. En una palabra, cultura griega es la rememoración de esa memoria divina en todas sus manifestaciones, de ese contenido divino, ya sea en la poesía, en la plástica y también en la filosofía.



Esto, que inducimos de la poesía de Hesíodo, Platón lo ha formulado de modo sistemático y coherente, pues deriva su teoría de la rememoración de una meditación del antiguo legado hesiódico. Cuando Platón funda su teoría de las realidades perfectas y trascendentes, no hace más que sistematizar un contenido que reside en el legado de la poesía antigua. Platón es inexplicable sin Hesíodo, o mejor dicho, es éste el fundador del platonismo, al menos en estos temas.

Si proseguimos sacando las consecuencias de estas premisas, en la línea del hombre musical, que es la que nos interesa, ya que traduce la contextura del hombre griego, éste es concebido según una existencia laudante, máxima claridad a que el griego llega en cuanto a la naturaleza humana; ella se caracteriza porque en la apertura teándrica al hombre musical le adviene la conciencia de la existencia laudante: existir consiste en alabar. Esto ya está en el orden divino, pues las Musas, tal como Hesíodo nos lo propone, son las figuras que coronan la realidad en la instancia laudante. Existen para alabar la armonía del reino de Zeus, según la interpretación de Píndaro. De manera que todo lo existente carecería de sentido si no estuviese coronado por el canto de las Musas. La alabanza musical en el orden divino corona la realidad entera y es signo de su perfección. En el orden humano, dada la apertura causada por la revelación del principio teándrico, se genera el más alto nivel de la existencia humana, laudante en el sentido de que rememora y repite la misma alabanza que en el orden divino está en boca de las Musas. Lo que el poeta canta en el orden humano es lo mismo que las Musas cantan en el orden divino. Por eso éste es el más elevado plano de la existencia humana. Para Hesíodo, para Píndaro, para Platón, y para la cultura griega, existir quiere decir, sustancialmente, estar en actitud laudante.

De aquí nace una característica fundamental de toda la cultura griega: la existencia laudante será volcada por el griego en obras y en figuras de absoluta perennidad, porque escapan al deterioro del tiempo. Éste es el fundamento más profundo del clasicismo griego: su perfección no es meramente formal; no es que una obra griega, por razón de que sea originaria y completa en su forma, sea un paradigma que debamos imitar, tal como lo interpretó el clasicismo renacentista y el neoclasicismo, sin perjuicio de que eso también pueda ocurrir. El fundamento más profundo del clasicismo griego radica en esta circunstancia: la existencia laudante, traducida a la expresión griega, genera una obra al margen del tiempo, porque está en el nivel de las Musas, de la absoluta rememoración divina. La obra griega es, por así decir, la eternidad en el tiempo. El fundamento del clasicismo griego no es pues meramente formal, sino que se vincula con la conciencia religioso-estética de los griegos, que alcanza el más alto nivel en la concepción de lo que pueda ser el hombre.

Hasta aquí señalamos una línea dentro de la concepción helénica que muestra cómo se explican las diversas modalidades de la cultura griega desde la proyección del principio teándrico. Podemos ahondar más todavía en el sentido de cómo se dio esa expresión, cuáles fueron los caminos que concretaron ese mundo multiforme y armonioso.

### *3a. El mundo del oído*

Si observamos el desarrollo histórico tal como aconteció, debemos postular —digo postular porque se carece de testimonios históricos— que el principio por el cual la revelación helénica se transfiere a la historia y se hace obra cultural es el oído. Es decir, en la lengua griega estuvo implícita esta compleja revelación que estoy analizando. El mundo griego comienza por ser un mundo del oído. Esto es fundamental. La cultura griega, incluso en su expresión más relegada, no puede prescindir de este postulado, porque en ese instante no hay ciudad griega, no hay filosofía, no hay cultura. Pero sí hay lengua



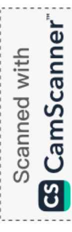
griega, asumida en un ritmo, que es el fundamental del mundo griego: el hexámetro homérico. Por ello el principio teándrico, la revelación de las Musas, la inhabitación del mundo divino en el hombre, el acceso a la existencia laudante, son coherentes con este principio de iniciación por el oído. El griego es audiente-profirente, es decir, oye y profiere. No escribe nada, no dibuja nada, no construye nada.[13] Esto es fundamental: vive del oído y por el oído se acerca al mundo que la Musa le propone.

Esta primera revelación va a signar la totalidad del mundo griego. Por ello al mundo griego lo llamamos, usando una expresión latina muy importante, mundo *ex auditu*, "desde el oído". El griego es oyente-profirente: oye de Homero o de otros poetas o del fondo común de la lengua que ya está investida de una potencia numinosa de revelación. Por eso la lengua es sagrada y revela por ser lengua griega. El hecho de que digamos en griego ἀλήθεια nos incluye en el ámbito de esa revelación.

Este enfoque parece naturalmente extraño a una mentalidad positivista, a una gramática o filología o ciencia literaria que se funda en los meros hechos, pero la historia demuestra que la lengua griega ha tenido una potencia de significación tal, que de otro modo no podría explicarse el contexto de toda la cultura en la que aún vivimos. La lengua griega es por sí revelatoria; instala en una dimensión de la realidad a la que otras lenguas no tienen acceso.[14]

La lengua griega es ya revelación, se concentra en un ritmo y en una significación poética, la de Homero, y desde el oído comienza a construirse el mundo griego. La intermediación entre el orden divino y el desarrollo histórico es la Musa.

El hombre griego vuelca este contenido al descubrimiento del mundo; no sólo lo que él oye o lo que la lengua trae como ancestral contenido de la estirpe indoeuropea, sino que el principio revelatorio de la lengua es aplicado por el griego al análisis del mundo, a descubrir el mundo y la propia interioridad del hombre.



Este principio se multiplica entonces en lo que podríamos denominar "el descubrimiento del mundo", "el descubrimiento del hombre", "el análisis del mundo y del hombre". De este modo lo que es *ex auditu*, que vive en la mera audición-proferición, se concreta en figuras visibles. No por nada uno de los términos que indican la más alta concepción de la filosofía está vinculado al verbo *ver*: me refiero a la palabra *idea*, vinculada a una raíz que se encuentra en el término latino *videre*. De manera que para el griego *idea* no es "lo que se piensa", sino "lo que se ve". Al mundo que procede *ex auditu*, que se transmite de audición en proferición, le agregará lo que procede *ex visu* (por el ojo) y volcará lo que está en el oído en las figuras que componen el mundo. Será tan intensa esta relación, que por esta línea se alcanzará la más alta contemplación de las ideas. Por su etimología ellas son formas, son figuras absolutas, son realidades configuradas, no son entidades abstractas, no son conceptos universales. La contemplación de las ideas acaece ahora en ritmo inverso: el filósofo que asciende a ellas las contempla, diríamos, con la vista, pero luego accede al absoluto mundo del oído y oye su absoluta armonía, en la que se da la absoluta perfección de lo existente, incluido el hombre.

En concreto, desde los orígenes griegos hay un impulso de contemplación que, comenzando desde el oído se trueca en la contemplación según el sentido que le damos nosotros a esa palabra, y de la relación de estos dos arcos armoniosos procede la cultura clásica griega, es decir, la cultura del s. V a.C. Porque hablamos de los orígenes, del período arcaico, del período fundante; no hablamos del tiempo en que Sófocles escribe su *Antígona*, porque en ese momento el mundo griego está ya configurado. Señalamos pues las raíces profundas que han generado un Sófocles o un Platón. En el período fundante, arcaico, la contemplación *ex auditu*, lo que la tradición de oír y proferir ha construido en el mundo griego, y la configuración *ex visu*, es decir cómo el griego analiza el mundo y lo configura, convergen, y de la unión de estas dos orientaciones surge el clasicismo griego, que es musical en tanto que es poético, y es filosófico en tanto que deriva de la contemplación de la physis.



Si prolongamos estas líneas, de ellas nace toda la poesía griega, que fue eminentemente auditiva, tanto que incluso la música en sentido estricto se estudiaba por el oído, y la notación musical griega era muy escueta, muy estenográfica, causa de su desaparición. Los intérpretes posteriores no llegaban a entender qué significaban esos signos. Toda la poesía griega es canto, según el principio explicado, hasta los períodos de la decadencia. Pero de la totalidad de la unión de la palabra y la música griegas nosotros conocemos muy poco; por ello de la cultura griega conocemos una mínima parte.

### *3b. Excursus: Límites para una reconstrucción*

Relataré una experiencia concreta que nos hizo pensar profundamente en la imposibilidad de acceder al mundo griego, en los límites que se nos presentan para entenderlo. Durante el Symposium de Estudios Clásicos realizado en Mendoza (1970) fuimos invitados a escuchar una recitación de la *Pítica I* de Píndaro en castellano. De la obra quedan algunas notas o compases que la tradición afirma corresponden a la música que Píndaro compuso para ese poema. Es la oda que celebra la potencia de la música, potencia tan intensa que, apenas suena la lira, la música asciende hasta el reino de Zeus y adormece al águila cuya cabeza queda envuelta en una oscura nube. En su poema Píndaro ha querido expresar la potencia musical y seguramente compuso una extraordinaria melodía —debemos suponerlo— para un texto de una intensidad, sobre todo en la primera tríada, que hace pensar en una profunda meditación del vínculo entre palabra y música. Se nos invitó a escuchar el texto en castellano y un intento de reconstrucción musical en oboe de lo que podía haber sido la melodía griega, tomando como base los compases que se conocen en la tradición manuscrita y que se atribuyen al poeta. El autor de la reconstrucción había tomado esos compases a partir de los cuales compuso variaciones; el oboísta intercalaba entre estrofa, antiestrofa y épodo un breve interludio, variación sobre aquella melodía supuestamente original. En



primer lugar el texto en castellano evocaba realidades completamente alejadas de lo que decía el poema en griego; no porque el traductor no fuera exacto, sino porque la lengua tiene un ámbito del cual no puede salirse. Por de pronto el recitador pronunciaba con un fuerte acento español y el texto cobraba entonces sugerencias que nos alejaban del mundo griego. En segundo lugar los interludios musicales, excepto el primero, que reproducía las pocas notas que la tradición atribuye a Píndaro y que generó un momento de gran intensidad, decayeron hacia sugerencias modernas, pues el autor de las variaciones tenía en su mente a Debussy, a Ravel, es decir, las manifestaciones del mundo moderno, del cual no pudo excluirse. La experiencia relatada muestra los límites, las dificultades de acceder a diversos aspectos del mundo antiguo que son para nosotros absolutamente incomprensibles.

### *3c. Recapitulación*

Ahora bien, en el mundo griego la relación de palabra y música era completa, según la tradición *ex auditu*, que representa el orden de la Musa y del poeta, coronada por la poesía, poesía que es música, es decir canto, desde los orígenes hasta la decadencia griega.

La creación poética significó la construcción del mundo griego por el oído; por ello los jóvenes griegos eran educados musicalmente, en el sentido pleno de la palabra, es decir, por las Musas, y la ciudad griega vivía de esta relación.

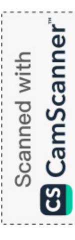
En la línea *ex visu* el ojo griego, no la mano, indagó el mundo; el griego no fue empírico en el sentido de la experiencia de la mano; lo fue en el sentido de la potencia del ojo para advertir la estructura de la realidad, y su ojo fue tan profundo como su oído, a tal punto que vio lo que constituye el fundamento mismo del mundo: los átomos. No hizo ninguna experiencia, no hizo ningún cálculo, sino que vio al mundo estructurado en esta forma, pues no podía concebir una realidad infinitamente divisible, que aniquilaría al mundo, que lo lanzaría al abismo de la nada. Por ello concibió una realidad, en el sentido de que la vio, que era el fundamento eterno del eterno mundo armonioso: así nació la atomística griega, que es de una profundidad comparable a la profundidad del oído.



Por esta línea accedemos a lo que denominamos "filosofía", que para el griego comienza por ser una *physica*. El hombre griego se construye según esta relación. Por el lado de la poesía toda la realidad se insume en el canto: el mundo entero, los árboles, los pájaros, el hombre, todo. Por la perspectiva *ex visu* la entera realidad se hace campo analítico y el griego indaga la profundidad del mundo que tiene ante su vista. Desde la poesía el griego construye una totalidad; desde la physica un método analítico. Ambas perspectivas legadas a Occidente son su fundamento, tanto el ímpetu de construir una totalidad cuanto la diafanidad analítica para concebir el mundo, pero ambos principios son en el mundo griego función de ἀλήθεια. Cuando Occidente se aparta de esta doble línea griega, no tiene más alternativa que asumir la línea hebraica. Occidente es helénico por muchos aspectos, como también es latino, es germánico; pero siempre será helénico, porque en el trasfondo de lo latino o de lo germánico late la forma absoluta del indoeuropeo, que es lo griego. Si no sigue esta alternativa, le queda la otra, la hebraica, pues no hay una tercera. Para nosotros, hablantes del castellano, es decir del latín, es decir del indoeuropeo, no hay alternativa: o retornamos a las raíces que el griego expresa de un modo ejemplar o debemos volcarnos al principio del hebraísmo, muy legítimo pero contrastante y contradictorio.

## 4. La filosofía griega

El carácter contemplativo del hombre griego procede *ex auditu*, es decir del nivel musical, que se trueca en una contemplación del mundo, de la physis, *ex visu*, pero de cuya articulación surge la complejidad expresiva del mundo griego, lo que denominamos "cultura griega", dentro de la cual está la filosofía. En este contexto se entiende la filosofía, generada por un estímulo que procede de la antigua trans-



formación de la saga en mito, del mito en logos, a través de la poesía. Usamos la palabra "transformación" aunque más exacto sería hablar de "modulación".

En la línea del oído se construye el despliegue de la poesía griega, que es eminentemente musical, incluso en el período más tardío, cuando entronca con la cultura romana.

En la contemplación de la physis, del cosmos con todos sus elementos, ubicamos la filosofía, palabra que conviene examinar más detenidamente para adquirir con certeza la noción fundamental que el griego coloca en ella. Esta palabra es un compuesto de un adjetivo σοφός, que Homero usa de un modo muy particular. Desde el uso homérico de este término hasta el momento en que es forjada la palabra "filosofía", sea en el círculo de los pitagóricos, de los socráticos o de los platónicos, es decir desde Homero hasta el s. V a.C., el término σοφός en la lengua griega tiene una aplicación a distintas actividades del hombre, que conviene recapitular para advertir el sentido profundo que el griego coloca en el compuesto.

Estudiemos la etimología de la palabra, que es controvertida. Se puede referir a dos raíces indoeuropeas que encontramos en griego y en latín. De la confrontación de estas raíces surgiría un sentido aproximativo del significado que Homero da al adjetivo σοφός en el uso que explicaré después.

En primer lugar, una raíz griega σαφ, que está en el adjetivo σαφής, que quiere decir "luminoso, claro, diáfano, transparente". Y una raíz que está en la palabra latina *sapiens*, que tiene el sentido de gustar, es decir una experiencia. La raíz de *sapiens*, en el sentido de gustar, indica un contacto experiencial con la cosa. Según Nestle, uno de los filólogos más importantes de la primera mitad de este siglo, convergerían en el término σοφός tanto la significación de la raíz griega, de claridad, luminosidad, diafanidad, cuanto lo que encontramos en la raíz latina, de gustar en el sentido aludido. Desde el punto de vista etimológico, σοφός querría indicar un estado de claridad interior en el hombre; la lumbre cósmica habita la interioridad del hombre y lo hace diáfano a sí mismo. Pero esta luminosidad está en relación con una experiencia del mundo, con una visión del mundo que se combina en un acto de saber. Por lo tanto σοφός quiere decir "sabio", sabio en el sentido de que alcanza una claridad interior que corresponde en el mundo del hombre a la claridad de la lumbre cósmica y a una aprehensión directa de una realidad que es gustada experiencialmente. Sería ésta la conclusión que surge del análisis etimológico.



En cuanto a lo primero, debemos recordar que un texto muy importante de la filosofía, que tantas veces hemos comentado aquí, y que fue tenido como la Cenicienta de la crítica filológica y de la historia de la filosofía, es decir, el proemio de Parménides, describe precisamente como imagen del filósofo la experiencia de la luz, pues relata un itinerario desde las moradas de la noche a la contemplación de la luz, coincidente con el primer aspecto de la significación de σοφός. Quien realiza este itinerario alcanza una diafanidad interior cada vez más intensa, al punto que en un momento determinado del viaje las guías, que son hijas de la luz, porque son hijas de Helios, se quitan los velos del rostro e iluminan al filósofo antes de alcanzar el pórtico y encontrarse con Diké, la diosa que le va a revelar el corazón de la verdad. En este momento se produce el más elevado nivel de iluminación, pero también en el mismo itinerario Parménides describe un acto progresivo de entrañamiento en la luz, al punto que cuando llega al final del itinerario la mente del filósofo hace coincidir su palabra con el pensamiento absoluto, con la categoría absoluta; hace coincidir proferir, pensar y ser, que es la experiencia más elevada.

Aporto el testimonio del texto de Parménides, fundamento de la historia de la filosofía griega, porque en él encontraríamos, expresado de otra manera, lo que inducimos de la etimología de la palabra.[15]

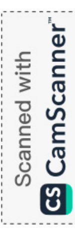
Retornemos al término σοφός en Homero, quien usa el término para indicar una actividad de aquel sujeto capaz de construir una cosa con una cierta perfección, por ejemplo un escudo, una lanza, un casco, un carro; es el primer sentido de σοφός. Pero para poder construir esa

cosa, sea escudo, lanza, casco, carro, etcétera, se precisa una cierta inserción en el todo, porque esos elementos están simbólica y significativamente unidos a un mundo lingüístico, religioso, político. También en este caso el término homérico nos advertiría sobre esa doble condición: la del artesano. El primer sentido de σοφός sería "artesano", de cuya destreza insertada en un mundo armonioso surge este acto de claridad y de experiencia, pues debe tener la experiencia del bronce, de la piedra, de la madera, y de allí ascendemos hasta alcanzar la más alta experiencia, la del mundo divino. Por ello, para el griego era natural el vínculo del artesano con el artista, que no es sino una categoría suprema del primero, en el sentido de que el artista pone en su obra una intención estética de la más elevada significación. Aunque el artista está ligado a la artesanía, subsiste sin embargo un matiz entre un escultor que esculpe la estatua de un dios y un artesano que hace un casco o una rueda. Entonces σοφός es en general el artista. Pero entre ellos, quien denota la suprema claridad es el poeta, porque transmite la tradición de la que derivan todos los demás. No existirían el artesano o el artista en el sentido que le da Homero a σοφός si no existiera el mismo acto poético que, en la perspectiva *ex auditu*, proyecta la lumbre de la tradición en la lengua y otorga esa claridad al mundo humano. Σοφός sería sustancialmente el poeta. Estos sentidos pueden inducirse del texto homérico. Otros posteriores son una proyección de este texto en otras dimensiones de la vida griega.

Es notable que siendo el mundo griego un mundo de una gran claridad lógica, es decir, donde el logos proyecta su luminosidad en el orden del mito de todas las tradiciones, haya también una línea entusiástica, de delirio: repentinamente un hombre es tomado por un delirio divino y elevado a una categoría que no es la normal: el caso del vidente o del que practica la interpretación oracular, que profiere un oráculo o lo interpreta porque está en el secreto de la palabra de los dioses. Éste es también llamado por los griegos σοφός. Pero no representa ese acto de claridad del artesano, del artista o del poeta, sino que es algo súbito, es una erupción súbita de un acto entusiástico, donde hay algo divino que irrumpe en el hombre, lo toma y le hace proferir o interpretar un oráculo, acto que los hombres comunes no pueden realizar. Démosle a este σοφός el significado de "vidente", en el sentido oracular de la palabra.



Finalmente sabemos que en la tradición griega tiene suma importancia el dato de aquellas sentencias atribuidas a los célebres siete sabios; aunque varíen en el número, la tradición de las ciudades griegas los consideró como tales. Así los llamó: οἱ σοφόι, de los cuales no nos quedan muchos testimonios escritos, pero sí nos queda una abundante tradición sobre la cualidad de estos hombres, que resumen en una sentencia la totalidad de la sabiduría referida al cosmos y al hombre. Son sabios porque reunirían un grado de claridad tan extrema, que muy pocas palabras conducen a la raíz de las cosas, por lo menos en un orden ético. Así por ejemplo las sentencias "conócete a ti mismo" o "nada en demasía", y todas las que la tradición griega les atribuye a estos personajes, hombres que, como en el caso de Solón o de Pitágoras, han sido a veces conductores políticos, han tenido intervención en las crisis de la sociedad griega, de las ciudades griegas, y las han superado por un acto creador: el caso más típico es el de Solón, de cuya obra política depende la sociedad ateniense desde el s. VII a.C. hasta su abolición por el Imperio Romano. Estos hombres singulares representan al sabio en el sentido de la conducción de los hombres, de la conducción de la ciudad y de su vínculo con las leyes inmanentes del cosmos, que los sabios griegos resumen en una sola sentencia, por ejemplo "nada en demasía". Esta sentencia vale para la physis, para la ciudad de los hombres y para cada hombre. ¿Por qué vale para la physis? Porque en la noción elemental de la physis griega la demasía en uno de los elementos significa un retroceso, una katábasis, ya que si el fuego o el agua prevalecieran sobre los demás, entonces el equilibrio de los elementos se rompe y el cosmos retorna al nivel elemental originario: al fuego, al agua, a la tierra, al aire; la physis entonces se compagina con esta sentencia, "nada en demasía". En realidad el mundo es su expresión cósmica; esto adquiere una mani-



festación sublime en la doctrina pitagórica de la διακόσμησις: la eternidad contrastante del mundo en su eterno equilibrio, que es una distensión de lo homogéneo y un contraste de lo heterogéneo, pero que no cambia. Por eso para Pitágoras siempre hubo hombre, siempre hubo árbol en la eternidad total; no hay ciclo de involución al principio elemental, porque el principio entitativo de la physis sería "nada en demasía".

Esto vale también, naturalmente, para la ciudad, para la *polis*, ya que la política, la prudencia política consiste en mantener dentro de esta norma a todos los que el político conduce. Ésta es la edad de oro griega en el sentido del pensamiento y de la acción.

Así como comentamos rápidamente esta sentencia, de una resonancia fundamental en todo el mundo helénico y posthelénico, podrían tomarse otras sentencias fundamentales de los sabios griegos y ver cómo operan en esta relación que hemos tratado de indagar. Por ello podríamos afirmar que el político, el verdadero político, es un σοφός. Me refiero a aquel que es inspirado por las Musas, porque para el griego no hay política sin ellas, contra todo el racionalismo mal entendido de fines de la Edad Media, que concibió una política racionalista sin las Musas y que tanto daño ha hecho. La política para el griego es función de las Musas; lo afirma Hesíodo en su proemio: las Musas inspiran a los poetas, a los reyes, y un buen gobierno es efecto de esa inspiración, que desciende a un contexto muy determinado. El político representaría la línea del σοφός en la conducción de los hombres. Pero sabemos, según la noción griega, que dentro de las cosas existentes, "nada más terrible que el hombre"; por ello el arte y la sabiduría del político se enfrentan con una realidad misteriosa que es discordante respecto de la physis y respecto de sí mismo. Por eso la sabiduría política es, en el mundo griego, la más elevada.

En el contexto complejo de Homero, a nivel de los pitagóricos y socráticos surge la noción de *filósofo* o de *filosofía* como una palabra, un concepto, una actividad, una vocación que reuniría todas esas instancias en el orden de la más alta contemplación. El filósofo sería el



último nivel del sentido de σοφός; es decir que está propuesto a la contemplación de las raíces mismas de toda esta armonía entitativa y que las propone al interlocutor profiriendo, como una sabiduría inviolable, el fundamento entitativo de la realidad. Éste sería el σοφός en el sentido pitagórico o socrático-platónico. De ahí provendría la expresión de filósofo o filosofía en el sentido de la tendencia, la tensión o la búsqueda que significa alcanzar el más elevado orden humano.

Lo que importa señalar, sea en la línea de interpretación etimológica o en la histórica, es que la filosofía griega es efecto de una lumbre interior, en primer lugar, y no está separada de una actividad eficiente de carácter artístico-estético. El filósofo no es el mero contemplante, el mero especulativo en el sentido moderno del término, sino que está fuertemente ligado a una tendencia expresiva profirente: el filósofo es profirente de la sabiduría. Pero proferir la sabiduría significa hacerla ostensible en la palabra y mostrarla en una realidad que prolonga la tradición de las Musas. Por eso entre filosofía y poesía, por lo menos hasta la primera mitad del s. V a.C., es decir antes de Sócrates, la relación entre filosofía y poesía es una relación raigal, referida a las más profundas raíces del hombre griego. No existe esa actitud especulativa al margen de lo que está contenido en esa otra palabra: *poesía*.

No se puede concebir la filosofía de Parménides desglosada de su proemio. La filosofía de Parménides excluida de la proferición que le da el filósofo no tiene sentido griego, sino un sentido racional, conceptual, que no es el que nos interesa. El segundo caso es el de Empédocles que, inspirado por las Musas, reúne nuevamente en un acto de proferición la sabiduría especulativa y la poesía. Estamos en la primera mitad del s. V a.C. (460 a.C.), cuando surge el socratismo, que implica una nueva tendencia en el mundo griego. Sócrates se desvincula de las Musas, aunque dice que oía una voz que le decía: "Sócrates, dedícate a la música", es decir, "dedícate al arte de las Musas" en el sentido griego. De esta crisis surgirá tanto la filosofía platónica cuanto la aristotélica. La primera como un intento de reunir filosóficamente las mitades del mythos poético y del logos filosófico. El caso



de Platón es el más *nítido* ejemplo de la tendencia interna del mundo griego que, aun por encima de la crisis socrática, busca la integración de ambas perspectivas. El pensamiento platónico es ininteligible sin la mitad mítica, ya que ésta se refiere al mundo contemplado según símbolos absolutos, en tanto que la mitad lógica se refiere a una especulación de la sabiduría que la hace ostensible a los otros hombres como si el filósofo fuera un iniciado. Debemos concebir entonces que Platón vio en el socratismo la crisis del mundo griego y se apartó de Sócrates; la imagen que el filósofo ateniense nos da de Sócrates estaría constituida por estratos de una misma personalidad. Éste es el problema que se le plantea a la filología y a la historia de la filosofía respecto de la autenticidad de la imagen socrática en los diálogos platónicos. ¿Cuál es el Sócrates verdadero? ¿El que Platón nos propone en sus Diálogos? Del análisis de los textos, atendiendo en particular al *Fedón*, podríamos sugerir que hay tres Sócrates:

1) El Sócrates physiólogo, a quien le interesa la physis desde una perspectiva arcaica; sería un Sócrates "prehistórico", el primer Sócrates.

2) El Sócrates anaxagórico, suscitado por el texto de Anaxágoras y que implica la abolición de la physis. Él mismo lo afirma en un famoso texto, según el cual "una vez que conoció el νοῦς, ¿qué podía interesarle la φύσις?"

3) El Sócrates platónico, tal como Platón lo propone en sus Diálogos.

De estos tres, ¿cuál es el verdadero Sócrates? Probablemente ninguno de los tres, ya que no coinciden con su tendencia más profunda.

Con esto pretendo ejemplificar cómo durante la segunda mitad del s. V a.C. y la primera parte del s. IV a.C. la crisis del mundo griego evidencia una tensión de estas dos tendencias, que operan incluso contra Sócrates. Por eso el juicio contra él, su muerte, su ajusticiamiento es un acto histórico que hay que entender o interpretar en el orden de este complejo mundo; no es sólo comprensible desde la perspectiva ética-jurídica.



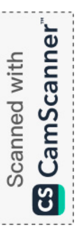
Al condenar a Sócrates, el mundo griego defiende las raíces de su interna armonía. Dejando de lado los diferentes motivos humanos, la justicia que se ejerció respecto de Sócrates, objetivamente considerada en su significado absoluto, implica que el mundo griego aparta a quien disocia la contextura interna de su armonía. Entonces su discípulo Platón nos lo presentaría en los Diálogos con caracteres humanísticos que tal vez no coincidan con su verdadera personalidad. Ésta es una tesis que ha sido discutida desde el s. XVIII hasta hoy en innumerables libros o por innumerables tendencias, de las que expongo la de mayor actualidad.

## 5. Consideraciones finales

Hemos descripto al hombre griego como *homo theoreticus*, tomando esta palabra de θεωρία, que a su vez deriva de un verbo que significa "contemplar". La poesía es una contemplación, una contemplación de los misterios. Más taxativamente, la poesía es la contemplación de los misterios divinos; por lo tanto es originaria y originante. Ninguna forma de espíritu religioso-teológico puede prescindir del acto poético. Esto está claro en el mundo griego. La poesía es la contemplación de los misterios en forma velada, según la tradición que nace del período de los hyperbóreos y que representa en el orden griego una línea revelatoria de Dios en el mundo. Es una revelación porque la poesía griega contiene de alguna manera la contemplación de los misterios celestes.

Tiene además la propiedad de estar abierta al principio de relación divino-humano, es decir, es connaturalmente teándrica, y ha generado en el mundo occidental la apertura al principio teándrico. No se puede entender el vínculo de la divinidad y la humanidad sin la poesía griega.

Por otro lado está el acto por el cual el espíritu alcanza un nivel de diafanidad, de claridad, de perspectiva, de sabiduría, en el sentido etimológico, sabiduría que consiste en concebir el mundo en la clari-



dad filosófica y realizarlo en una armonía entitativa, de la que el filósofo es en cierto modo causa eficiente, como si fuera una suerte de demiurgo. Estas significaciones se expresan en griego precisamente con esta palabra: "demiurgo", que se refiere a quien tiene una actividad en el modesto pueblo, al que hace un jarrón, un canasto, un ladrillo, al que está aplicado a la construcción de los instrumentos más cotidianos de la vida del hombre. Ése es un demiurgo. Curiosamente, Platón eleva esta palabra a la más alta categoría, pues el demiurgo platónico es el intermediario entre el orden divino y el orden cósmico.

Desde el punto de vista de esta noción, el filósofo es como un demiurgo, es un intermediario entre la sabiduría y los hombres. El mundo griego se encamina así a concebir una sabiduría hipostasiada, una sabiduría que es entitativamente tal. Tiende a concebir el cosmos, el hombre, sus relaciones múltiples, la proferición de ellas, no sólo en la lengua, en la poesía, sino en un nivel en que σοφία tiene una existencia real, con lo que prepara el acceso al Misterio Trinitario, al concebir la sabiduría no como una relación intelectual, sino como una hipóstasis. Éste es el legado más importante del mundo griego a nivel de la filosofía. La filosofía no es sólo el acto luminoso de la intelección y de la proferición armoniosa, sino que es la concepción de este orden de la sabiduría divina.

Por ello la helenización del hebraísmo alrededor de los s. III-II a.C. termina en el Antiguo Testamento con un libro muy importante: el *Libro de la Sabiduría*, que está escrito en griego. No fue escrito en hebreo porque revela el contacto y la influencia profunda del helenismo respecto del judaísmo de la diáspora. En el *Libro de la Sabiduría* se percibe la consecuencia de esta tendencia de la filosofía griega; estamos ya muy cerca del Evangelio de San Juan, con lo que quiero significar que la línea señalada está abierta a la contemplación del mundo divino, que es fecundo. El dios que permite concebir la filosofía griega no es un dios monádico, encerrado en sí mismo, absolutamente otro respecto del mundo. La filosofía griega abre otra perspectiva, aunque con sus precariedades y limitaciones.





En fin, el hombre theorético griego se realiza en la poesía como contemplación de los misterios celestes, y en la filosofía como acto luminoso de concepción de la realidad, como experiencia de la luz, tal como lo propone Parménides. En este acto luminoso y en esta experiencia de la luz la filosofía griega nos conduce a concebir la sabiduría hipostasiada, que es una de las formas de los misterios celestes. En última instancia el doble rumbo griego coincidiría en una misma contemplación: la de los misterios celestes.

**Notas**

[1] El asunto planteado es muy complejo, ya que las interpretaciones de los historiadores de la filosofía son muy variadas. Sólo intento orientar la meditación del texto originario. Como ejemplo puede plantearse el caso del gran historiador de la filosofía, E. Zeller, del que dependen todos los posteriores del último tercio del siglo pasado. Éstos interpretan que el ἄπειρον de Anaximandro es la concepción de un mundo de una materia infinita, porque proceden de la escuela positivista europea. Hoy ningún helenista de fuste admitiría la postura de Zeller, pues la interpretación actual relega la herencia del positivismo y se vuelca a un enfoque más profundo, que tiene en cuenta todos los elementos simbólicos, mitológicos, lingüísticos, y alcanza por ello una comprensión más honda del mundo griego.

[2] Hay dos instancias de los orígenes del lenguaje filosófico griego que debemos tener en cuenta y que se expresan en estos dos términos: *katafático* y *apofático*, que significan respectivamente *afirmativo* y *negativo*. Éste es un término apofático, porque afirma, pero por negación. El "a" en griego es como el "in", de manera que "infinito", "invisible", "inaprehensible", "inaudible" son términos apofáticos. En cambio son términos katafáticos ἀρχή o εἶναι (ser), término condicionador de toda la filosofía griega. En él no hay inscripto nada que sea negativo, no lo puede haber por definición; tampoco en el lenguaje. Pero cuando el filósofo describe las categorías del ser, pasa a un lenguaje apofático y el ser es, según Parménides, indestructible, infinito, inmortal, etcétera, todos términos apofáticos, es decir negativos.

[3] Por ejemplo, la palabra απείρων, usada por Anaximandro, que implica el principio de la más alta abstracción del pensamiento griego, es la transformación de un término homérico en su sentido, en su significación.

[4] Cf. Carlos A. Disandro, *Tránsito del mythos al logos. Hesíodo, Heráclito,*

*Parménides*, La Plata, Ediciones Hostería Volante, 1ª edición 1969; 2ª edición Fundación Decus, 2000.

[5] No digo Dios, porque al decir Dios inmediatamente nos inscribimos en el pensamiento cristiano, y no es correcto "cristianizar" a Hesíodo.

[6] Olof Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides*, Basel, Benno Schwabe Verlag, 1945.

[7] C.J. De Vogel, *Pythagoras and Early Pythagoreanism. An interpretation of neglected evidence on the philosopher Pythagoras*, Assen, Van Gorcum & Comp., 1966.

[8] La ciudad de Crotona era de fundación dórica, es decir, muy respetuosa de las tradiciones religiosas y políticas. Los dorios son tenidos por los herederos más notables de las antiguas tradiciones griegas.

[9] [Filósofo neoplatónico nacido en Chalcis (Siria) ca. 250 d.C. y fallecido ca. 325 d.C. Estudió con Porfirio en Roma o Sicilia; después fundó su propia escuela en Siria. Subsisten las siguientes obras: *Περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου, Λόγος προτρεπτικὸς εἰς φιλοσοφίαν*, y tres tratados de matemáticas. Estos cinco forman parte de una enciclopedia sobre doctrinas pitagóricas].

[10] Cf. Carlos A. Disandro, "Homero y la filología clásica", en su obra *Filología y teología. Homero, Sófocles, San Atanasio*, Buenos Aires, Ediciones Horizontes del Gral, 1973.

[11] Existe una diferencia sustancial entre *religión crística* y *cristianismo*; al hablar de la primera me refiero a la vida que es unión de contemplación y de pensamiento; por su parte cristianismo es una ideología que ha caducado porque ha retornado al judaísmo. Ahora hay o judaísmo, en este sentido occidental, o vida crística en la Iglesia, en la que están presentes los elementos señalados.

[12] Cf. Sir Lionel Lindsay, *Addled Art*, Londres, Hollis and Carter Ltd., 1946; traducción castellana: *Arte morboso*, Buenos Aires, Guillermo Kraft Ltda., nov. de 1959, pág. 9.

[13] La tradición oral es un rasgo común en los pueblos antiguos, pero lo que no es común es que de ella surja un poeta como Homero. Tradición oral hay en todos los pueblos, aun en los pueblos indígenas, pero su perduración depende de la lengua, que es su vehículo. Por eso postulo que aquella lengua originaria de la que nace la poesía homérica de suyo ya es una revelación. No podemos postular lo mismo de la lengua de los pueblos ibéricos, por ejemplo, de la que no sólo no queda un Homero; de ella no nos queda ningún testimonio.

[14] Muchas otras lenguas carecen del acceso al nivel revelatorio a que alcanza el griego, y con él algunas otras lenguas, aunque en distintas perspectivas. Si supiéramos el griego, el latín, el sánscrito, el hebreo, las grandes lenguas antiguas,



si las supiéramos desde adentro, podríamos confrontar los niveles de acceso al orden de las realidades absolutas. Ésa es la verdadera meta del humanismo: percibir la profundidad de ese acceso por una confrontación.

[15] Ver texto griego y traducción en el capítulo II de la primera parte de este volumen.

## Capítulo III

# EL HOMBRE ROMANO

Siguiendo la línea temática propuesta corresponde pasar a la consideración del hombre romano, que está incluido dentro del ámbito de las lenguas indoeuropeas y complementa, en cierto sentido, el principio helénico, pero desde otro punto de vista y con otras características. Características que aparecen inmediatamente que retornamos a los orígenes de la expresión en la lengua o en la literatura latinas. Basta contrastar los orígenes lingüístico-literarios del latín con los del griego para advertir esta complementación y esta diversidad.

Ya señalamos que el mundo homérico es una experiencia numinosa, es decir, religiosa, con caracteres que el hexámetro homérico incluye de modo ejemplar y transmite a la totalidad del mundo griego. En Homero está todo el mundo griego. Esto no ocurre en la perspectiva de la lengua o de la literatura latinas. Habrá que inducir otros elementos del hombre romano que están implícitos en el principio indoeuropeo manifestado en la estirpe romana.

### 1. Testimonios latinos arcaicos

Si retornamos al pasado más antiguo de la lengua y de la literatura latinas, nos encontramos con textos como los epitafios de los Escipiones, la gran familia romana del s. III a.C., que contribuyó a la expansión de Roma fuera de Italia. Los epitafios son en su forma enjuta y concreta una expresión de esta característica romana. Uno dice así:

Cornelius Lucius Scipio Barbatus
Gnaivod patre prognatus, fortis vir sapiensque,
quoius forma virtutei parisuma fuit,
consol censor aidilis quei fuit apud vos
Taurasia Cisauna Samnio cepit,
subigit omne Loucanam opsidesque abdoucit.[1]

Cornelio Lucio Escipión Barbado, nacido de su padre Gneo Escipión, varón fuerte y sabio cuya forma fue muy semejante a su valor, cónsul, censor, edil fue entre vosotros, tomó la Taurasia y la Cisauna, o sea Samnium, sometió a toda la Lucania y trajo de allí rehenes.

No hay en el texto ningún detalle que se salga de la descripción concreta en cuanto al hombre —Lucio Escipión— y en cuanto a su obra.

Otro de los epitafios de Lucio Cornelio Escipión dice así:

(...) magna sapientia multasque virtutes
aetate quom parva posidet hoc saxsum.
Quoiei vita defecit, non honos, honore,
is hic situs, quei nunquam victus est virtutei (...)

(...) esta roca encierra mucha sabiduría y muchas virtudes, aunque en poca edad. Aunque a éste ya ha cesado la vida, no sin embargo ha cesado su honra; quien yace aquí nunca será superado en valor y virtud (...)

Junto a estos textos escuetos, concretos, que aparentemente nos alejan del carácter poético y estético del mundo griego, debe considerarse en la antigüedad latina la redacción de las leyes, en las que se presenta también el estilo latino con características muy peculiares. Un famoso precepto legal de una de las más antiguas leyes romanas, la Ley de las Doce Tablas, que como se sabe inaugura la codificación de las leyes romanas en el período arcaico latino, dice así:



Adversus hostem aeterna auctoritas esto.

Respecto del extranjero la autoridad del Estado romano es eterna.

Usa aquí el término *hostem* (de *hostis*), que en el vocabulario arcaico es el extranjero presente en la ciudad en la que no ha nacido, a la que no pertenece, y a cuyas leyes debe someterse: es lo que afirma el precepto romano.

La palabra *hostis*, por su desarrollo semántico posterior va a significar "enemigo" en el sentido preciso del término, y el precepto cobrará mayor significación entonces: "Respecto del enemigo la autoridad del Estado romano es eterna". Como se ve y como podríamos apreciar con otros textos legales romanos, el precepto circunscribe la cosa y la relación inmediata sin ningún detalle glorioso, ni luminoso, ni estético, ni del orden de la experiencia religiosa griega.

Si abordamos ahora el primer texto literario de la antigüedad romana, éste tiene las mismas características, aunque está elaborado por un pensamiento que nos permite estudiarlo más detenidamente. Me refiero al *De agri cultura*, de Catón, contemporáneo de los epitafios del s. III a.C. presentados anteriormente. El texto de Catón comienza así:

Est interdum praestare mercaturis rem quaerere, nisi tam periculosum sit, et item fenerari, si tam honestum sit. Maiores nostri sic habuerunt et ita in legibus posiuerunt: furem dupli condemnari, feneratorem quadrupli. Quanto peiorem ciuem existimarint feneratorem quam furem, hinc licet existimare. Et uirum bonum quom laudabant, ita laudabant: bonum agricolam bonumque colonum.

A veces sobresalir en los negocios buscando enriquecimiento puede ser algo peligroso; lo mismo respecto de la usura si por acaso se considerase igualmente honesto. Nuestros antepasados juzgaron lo siguiente y así lo colocaron en sus leyes: el ladrón debía ser condenado con el doble de lo que había robado, y el usurero con cuatro veces. Cuánto peor nuestros antepasados juzgaron que un usurero fuese respecto de un ladrón es lícito

pensarlo aquí, y alababan como el buen varón al que era un buen agricultor y un buen colonizador.

Catón comenta algo característico de toda la Antigüedad, tanto griega como romana: que la usura era considerada un crimen contra la ciudad y castigada de un modo más severo que el robo, lo que dice con las palabras latinas *furem et feneratorem*. Por un lado está el que gana legítimamente, el buen agricultor, el buen colonizador; por otro lado el ladrón y el usurero. Este ejemplo nos sirve para mostrar cómo el romano apunta a lo meramente práctico y en ello posee una cierta sabiduría. Catón exalta pues al agricultor y al colono; en latín ambas palabras significan sustancialmente lo mismo, aunque con la diferencia que en *colonus* se nos señala el asentamiento definitivo del agricultor en una tierra dada; este afincamiento con la tierra es lo que produce el *virum bonum*.

De esta misma obra de Catón tomamos ahora un capítulo que se refiere a la vida religiosa. Antes de la cosecha es preciso elevar una plegaria y ofrendar un sacrificio a las divinidades campesinas. Catón nos transmite en su texto el tipo de plegaria romana arcaica conservada probablemente con toda exactitud. Es importante destacar que este estilo de plegaria se conservó a lo largo de toda la historia de Roma hasta el período imperial de Augusto. Porque la religión romana tuvo una característica siempre arcaizante incluso en su lengua.

Cuando el cristianismo se difundió hacia Occidente, en el ámbito del Imperio Romano y más concretamente en el mundo latino, adoptó el estilo de la antigua plegaria romana. Si se estudian las más antiguas plegarias del misal romano y se las confronta con éstas que Catón recuerda, se advierte que el estilo y el vocabulario son los mismos. Lo que ha variado es la estructura religiosa en el sentido de la referencia religiosa. De allí la importancia que tuvo la relación entre cristianismo y romanidad a través del latín y luego, por el latín, en las lenguas que derivaron de él. Esta relación ha sostenido un mundo religioso desde los primeros siglos de nuestra era hasta el presente. Es un estilo de vida religiosa acabadamente expresado en el texto de Catón.



Con un lenguaje siempre concreto y práctico dice así (*De agri cultura*, 139 y 141):

139. Lucum conlucare Romano more sic oportet: porco piaculo facito, sic uerba concipito: "Si deus, si dea es, quoium illud sacrum est, uti tibi ius est porco piaculo facere illiusce sacri coercendi ergo harumque rerum ergo, siue ego siue quis iussu meo fecerit, uti id recte factum siet, eius rei ergo te hoc porco piaculo immolando bonas preces precor, uti sies uolens propitius mihi domo familiaeque meae liberisque meis: harumce rerum ergo macte hoc porco piaculo immolando esto". (...)
141. Agrum lustrare sic oportet: impera suouitaurilia circumagi: "Cum diuis uolentibus quodque bene eueniat, mando tibi, Mani, uti illace suouitaurilia fundum agrum terramque meam, quota ex parte siue circumagi siue circumferenda censeas, uti cures lustrare". Ianum Iouemque uino praefamino, sic dicito: "Mars pater, te precor quaesoque, uti sies uolens propitius mihi domo familiaeque nostrae: quoius rei ergo, agrum terram fundumque meum suouitaurilia circumagi iussi; uti tu morbos uisos inuisosque, uiduertatem uastitudinemque, calamitates intemperiasque prohibessis defendas auerruncesque; utique tu fruges, frumenta, uineta uirgultaque grandire beneque euenire siris; pastores pecuaque salua seruassis duisque bonam salutem ualetudinemque mihi domo familiaeque nostrae; harunce rerum ergo, fundi terrae agrique mei lustrandi lustrique faciendi ergo, sicuti dixi, macte hisce suouitaurilibus lactentibus immolandis esto: Mars pater, eiusdem rei ergo, macte hisce suouitaurilibus lactentibus esto". (...)

139. Así es como se debe emplazar, a la manera romana, un bosque sagrado. Hay que sacrificar un puerco expiatorio y pronunciar esta fórmula: "Ya seas un dios o una diosa a quien está dedicado este bosque sagrado, es tu derecho recibir este sacrificio expiatorio de un puerco (...) ya sea que lo haga yo o algún otro bajo mis órdenes, para que sea hecho bien; con ese motivo, sacrificando este puerco te ruego humildemente que seas propicio a mi casa, a mi familia y a mis hijos; por lo tanto acepta el sacrificio de este puerco". (...)
141. Para consagrar la tierra conviene hacer así: ordena conducir alrededor de la tierra un cerdo, una oveja y un toro. "Te ordeno, Manius, conducir estas víctimas alrededor de mis dominios y de mi tierra, ya sea toda o




sólo la parte *que desees* purificar, a fin de que con el *auxilio* de los dioses el éxito *corone* mis emprendimientos". Antes ofrece vino a *Jano* y Júpiter y di: "Padre Marte, te pido y te ruego que me seas propicio, a mi casa y a mi gente, para lo cual he conducido una triple víctima alrededor de mis campos, de mis tierras y de mis bienes, para que alejes las enfermedades visibles e invisibles, la esterilidad, la devastación, las calamidades y las intemperies; para que hagas prosperar mis frutos, mis granos, mis viñas y mis árboles; a fin de que conserves la salud de mis pastores y de mis ganados, y que me concedas prosperidad, a mi casa y a mi gente. Por eso, para consagrar mi casa, mis campos y mis tierras, acepta el sacrificio de este cerdo, esta oveja y este toro lactantes. (...)"

Llama la atención en estas oraciones la minuciosidad con que están descriptos los elementos que se usan en el sacrificio y el carácter sagrado de todo el contexto.

Tomando como base éstos y muchos otros textos arcaicos latinos, obtendríamos el fundamento para discriminar lo que en latín significa la palabra *lex*, y que se vincula con el verbo *legere*, que significa "decir", que a su vez se relaciona con el término griego *logos*, que significa "palabra". Lo que en el mundo griego es el logos absolutamente trascendente, que está objetivamente en el mundo creando la armonía de éste y ante el cual la inteligencia del filósofo consiste en advertir por una contemplación esa objetividad intrínseca, para el romano se transforma en un acto práctico, positivo, que está en la palabra del hombre, cuyo término perfecto es la *lex*, es el acto perfecto de *decir*. Pero este decir implica ordenar las cosas del mundo; no inteligirlas en su armonía objetiva, sino ordenarlas respecto del hombre mismo.

Esquematizando un poco la relación tendríamos *logos* y *lex*, que derivan de la misma raíz indoeuropea relacionada con *palabra*. El logos es la armonía objetiva del mundo que se le impone al hombre, a la inteligencia del hombre; este vínculo hace brotar una palabra que la describe o discierne, cuya más alta manifestación sería la palabra poética o filosófica.

En tanto que para el romano la relación es inversa. Es la palabra del hombre la que ordena el mundo, no en tanto que physis, ya que no



podría ordenarla, sino que ordena el mundo de las cosas cotidianas, la relación de *éstas* entre sí y sobre todo la relación de las cosas con el hombre y entre los hombres. En una palabra, *lex* en sentido etimológico sería una actividad del hombre respecto del mundo en un ordenamiento absoluto de las cosas, en tanto que el griego partiría de un acto por el cual este mundo se impone a su inteligencia.

El romano siempre sintió en el acto de proferir la ley, de dictarla, una suerte de misión respecto del mundo, más concretamente respecto de los hombres, y más aún respecto de la historia. Por ello para el romano la historia se ordena por la ley, y el curso de la historia depende de esta actividad por la cual la ley ordena el devenir de los acontecimientos. En las fórmulas ya citadas no hay ningún acto especulativo, ninguna concepción en el sentido griego de la palabra; sin embargo en esa fórmula escueta está el acto que subyace en la etimología de la palabra *lex*.

## 2. Cicerón

En el desarrollo del espíritu romano, desde los siglos arcaicos hasta el período de oro, se le hizo cada vez más nítido al hombre romano ese aspecto de misión sobre el mundo y sobre los hombres. Esta conciencia de su misión alcanzará su máxima expresión precisamente en la fundación del Imperio Romano, en un texto que es anterior, pero del cual depende dicha fundación. Me refiero al tratado de Cicerón *De re publica*, del año 54 a.C. En este año Cicerón escribe este tratado en que expone la concepción religioso-política del mundo romano. Los acontecimientos se suceden a partir de este año hasta el 44 a.C. En esos diez años es en parte transformado y en parte liquidado el antiguo régimen del Consulado romano.

Son diez años terribles en la historia de Roma que van a culminar con el asesinato de César, y de este crimen va a surgir el Imperio de Augusto.



Cicerón es enemigo acérrimo de César y por lo tanto de sus sucesores, entre ellos Octaviano, luego Augusto. En realidad es César quien desprecia a Cicerón, aunque con su magnanimidad característica le ha perdonado la vida muchas veces; y su sucesor Octaviano lo mira sin darle mayor importancia.

Sin embargo, y aquí está lo interesante y lo conmovedor, cuando se trata de establecer las bases del nuevo Estado romano a partir del año 27 a.C., es decir cuando Augusto queda dueño de la situación luego de vencer a sus contrincantes, se elige como fundamento de esa construcción grandiosa el tratado ciceroniano. En fin, los enemigos se han unido en la construcción de un nuevo Estado.[2]

Cicerón escribe su tratado en el año 54 a.C., durante la guerra civil romana; este proceso llevará al triunfo al partido de César, pues éste, con su intuición política ha advertido que el Estado romano debe pasar a una nueva fase, la del Imperio. Hubo Monarquía, de ésta se pasó al Consulado, y César lo conduce al Imperio.

Su muerte provoca desde luego las luchas que van a sobrevenir y que registra la historia. En ellas Cicerón está en la facción anticesariana, pero convergen cuando se trata de fundar el Imperio, ya que el fundamento teórico del Imperio de Augusto es precisamente el tratado *De re publica*. Augusto tiene la grandeza de aceptarlo, aunque era de su adversario; Plutarco cuenta una anécdota en *Vidas de hombres ilustres* a propósito del emperador, quien ya anciano veía a sus familiares, a sus sobrinos, a sus nietos leyendo las obras de Cicerón en el palacio imperial y los incitaba a que estudiaran el pensamiento político del arpinate.

En el tratado, Cicerón traza la historia del Estado romano, y la obra concluye en el célebre *Somnium Scipionis*, pues está escrita imaginando un diálogo hacia el año 139 a.C. aproximadamente, es decir, en el período de la rebelión de los Graco. El personaje principal del diálogo es uno de los Escipiones, que enfrentó dicha rebelión y fue uno de los promotores del ordenamiento de la vida política romana antes de la guerra civil acontecida en el siglo siguiente. La historia cuenta que Escipión, después de un acto político turbulento en el que enfrentó la



rebelión, regresó a su casa rodeado de los senadores romanos, se retiró a descansar y al día siguiente apareció muerto. Se suscitaron entonces numerosas dudas acerca de esa muerte misteriosa.

Cicerón toma este personaje histórico y lo hace principal interlocutor del diálogo, en el cual se plantean los lineamientos del Estado romano en sentido teórico y práctico, es decir su historia concreta y el fundamento teórico que lo sostiene. En un momento, el diálogo termina y Escipión, como en la realidad, se retira a descansar y tiene un sueño. En él sueña que es llevado a una zona del mundo desde la que contempla la organización del cosmos, en su centro la Tierra y en ella el poderío romano. En este sueño el protagonista recibe una suerte de revelación: qué es el mundo, qué es el hombre, qué son los romanos y qué es el poder romano.

En un pasaje (*De re publica*, VI, 15) Cicerón define por boca de Escipión el destino del hombre en la perspectiva de la *lex*. Dice así:

> Homines enim sunt hac lege generati, qui tuerentur illum globum, quem in hoc templo medium vides, quae terra dicitur, iisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus, quae sidera et stellas vocatis, quae globosae et rotundae, divinis animatae mentibus, circulos suos orbesque conficiunt celeritate mirabili.

> Los hombres han sido generados según esta ley y dirigirán [administrarán, gobernarán] ese globo que ves en el centro de ese templo, llamado "Tierra", y a estos hombres les ha sido dada una chispa de aquellos fuegos sempiternos, fuegos a los que vosotros llamáis "astros" y "estrellas", las cuales, redondas y vigorosas, animadas por divinas mentes, giran en torno de sí mismas con admirable celeridad.

Según este texto el cosmos está constituido por astros, cada uno de ellos gobernado por *divinis mentis*. Una mente divina y el astro que es el cuerpo de esa divinidad, giran bajo el gobierno divino, y esto es perfecto. Así se desciende hasta llegar a la Tierra; en ella la mente divina que corresponde a este ser, a la Tierra, es el hombre, quien recibe la misión de *tueri*, que significa "administrar la Tierra poniendo

un orden en ella". La Tierra está incompleta, le falta la capacidad para ascender a ese orden divino que tienen los demás astros, y es el hombre quien ha recibido esa misión.

El verbo *tueri*, muy importante, implica la actividad práctica que indica *lex*. Por la ley romana se realiza el *tueri*, es decir la administración del mundo, que es competencia del hombre; administración que corresponde en primera instancia al Estado romano, al Imperio Romano. Por ello éste tiene el derecho propio de administrar el mundo, según explica Cicerón.

Si nosotros estudiamos la etimología de *tueri*, del cual deriva el verbo *intueri*, del cual a su vez deriva la palabra "intuición", encontramos que esta raíz *tu* es la misma que la raíz estudiada precedentemente.

Ya se vio que a la raíz de σοφός se une precisamente una antigua raíz latina de la cual sale *tueri*. De modo que en el acto por el cual el hombre administra el mundo está implícita la sabiduría. Por la etimología hacemos converger lo que es el hombre griego y el acto especulativo que contempla al mundo, y el hombre romano que lo administra por la ley. La raíz de estas dos palabras sería la misma en la lengua indoeuropea, con lo que quiero sugerir que a través del orbe indoeuropeo puede seguirse la división que implica el acto de la sabiduría contemplativa y el acto de la sabiduría práctica que por la ley ordena el mundo.

Según Cicerón entonces, la totalidad del cosmos está distribuida en una relación divino-cósmica a nivel de los astros, de las estrellas; de alguna de ellas se desprende un fuego, una chispa, que desciende a la Tierra: ésos son los seres humanos. Son chispas divinas encarnadas en un cuerpo mortal. Estos hombres así engendrados en la Tierra tienen una misión: la de administrarla, ordenarla, completarla, dándole algo que todavía no tiene, porque está en estado salvaje y mostrenco. Debe incorporarse al orden divino-cósmico por el acto de ordenamiento que está en la ley, que surge del hombre y que expresaría el sentido divino que en los demás astros está por naturaleza.



La importancia de esta doctrina es fundamental en todo el fin de la Antigüedad y en toda la Edad Media, ya que convergerá con la doctrina de salvación presente en el Nuevo Testamento. En la Edad Media adviene una teología de la salvación que implica una convergencia del acto religioso cristiano y del acto romano de la ley.[3] La unión del sentido romano del *tueri* explicado por Cicerón, y el acto salvífico de la Cruz, determinó los fundamentos espirituales de Occidente. Estas perspectivas que pueden señalarse en el hombre romano están dadas por la concepción filosófica recibida del mundo griego.

Sustancialmente entonces: en los orígenes del mundo romano no encontramos la filosofía según el acto de sabiduría contemplativa griega. Los textos nos señalan una actividad práctica, un ordenamiento del que nace la concepción de *lex*. La palabra *lex* está relacionada con la etimología de la palabra *logos*, es decir que surge de la misma raíz, pero con esta diferencia: *logos* es un ordenamiento objetivo que se impone a la mente; *lex* es un ordenamiento que brota de la boca del hombre. Es la palabra del hombre la que lo propone o lo impone. De aquí nace la concepción de *misión del hombre en el mundo*, que expresa en forma acabada el texto ciceroniano, misión señalada en el verbo *tueri*: administrar el mundo, hacerlo ascender a una categoría de relación con el orden divino. Por este acto cesa de ser salvaje y mostrenco para tornarse culto, civilizado, es decir, según los romanos, que esté abierto a la instancia divina.

En la historia de los hombres es el romano quien ha recibido por antonomasia esa misión, y es el Imperio Romano el que la cumple al transformar a los pueblos salvajes en pueblos civilizados. Su imperio no tiene fin, dice Virgilio en la *Eneida, I, 279*: *imperium sine fine dedi* (les he dado un imperio sin fin). En verdad no tiene fin en el sentido especulativo y profundamente teológico; no tiene fin porque si los hombres se apartan de esa ruta, retornan al estado salvaje, y si continúan vinculados con lo divino, deben mantener el orden romano.

La crisis de la ley, en el sentido romano, que padece el mundo occidental en todos sus niveles, estamentos, instituciones, etcétera, significa un retorno al estado mostrenco, resulta inevitablemente la guerra

más cruel y la destrucción más completa, con lo que se daría razón al testimonio ciceroniano.

### 3. *Condere*: la fundación de las estirpes

Para profundizar el análisis proseguiremos con éste y otros textos de Cicerón y haremos una confrontación con la *República* platónica para que se advierta el carácter de la meditación latina y su diferencia con la griega.

Dentro de la generalísima significación de *tueri* ya explicada, ligada con la cosmología estoica, hay que ubicar lo que Cicerón entiende por civilización y más concretamente por civilización romana. La misión del hombre circunscripta por el verbo *tueri* se expresa en forma paradigmática en la historia de Roma y de su civilización. Todo otro *tueri* que surja en el mundo será un reflejo del caso romano. Por eso Cicerón describe dentro de la cosmografía del *Somnium Scipionis* la ubicación del Imperio en el hemisferio norte, y el destino que éste tiene en tanto que incorpora las tierras salvajes a la vida civilizada. En una palabra, tendríamos un sentido general de *tueri* que define a la naturaleza humana, y un sentido histórico definido por el Imperio Romano.

Descendiendo más concretamente al sentido civilizador, el tratado *De re publica* nos propone en su prólogo una definición de dicha tarea que Cicerón define como "fundar ciudades o conservar las ya fundadas", un texto muchas veces comentado y que pongo en relación con el acto político fundacional que corresponde a todos los ciclos históricos.

Cicerón distingue dos posibilidades: conservar las ciudades ya fundadas o fundarlas de nuevo si no estuvieran fundadas en sentido estricto, o fundar nuevas ciudades si éstas se van a incorporar a la historia.

Es el caso del verbo *condere*, un nuevo verbo, un nuevo vocablo que se incorpora a ese sentido del hombre romano, de cuya raíz sale el



término *conditor* con el sufijo activo característico de las terminaciones latinas (*conditor*, *orator*, etcétera). Podrían formularse disquisiciones etimológicas y de vocabulario comparando estos dos verbos: *tueri* y *condere*. El primero es un verbo en voz medio pasiva, y el segundo en voz activa, lo que significa que ambos tienen una relación con el sujeto, es decir con el hombre, que los diferencia. En esta doble relación simplemente gramatical, para no entrar en otros pormenores, se advertiría una noción de lo que Cicerón entiende por *tueri* y *condere*. De todas maneras el verbo *condere* en su sentido primario, etimológico, se confunde con un significado que podría traducirse por "ocultar", "ocultar profundamente en la tierra". Para designar el acto por el cual el agricultor siembra, coloca la semilla en la tierra y la cubre con ella, se usa el verbo *condere*.

En la noción de *condere*, de fundar, se subrayaría el significado de colocar una *stirps*, es decir una estirpe. Se funda una ciudad porque se *condit*, se hunde una estirpe en el mundo, estirpe de la cual brota una historia. De esta manera la noción de *condere* complementaría la noción de *tueri*, en tanto que éste implica el nivel generalísimo de la natura humana y aquél el acto histórico por el cual el hombre funda, imposta en el mundo una *stirps*, una estirpe.[4]

Fundar ciudades (*condere urbes*) o conservar (*conservare*) las ya fundadas son las dos posibilidades: implantar en el mundo una estirpe histórica que realice el destino de *tueri* en el mundo o bien *conservare*, que en latín indica la prolongación y el servicio respecto de lo ya fundado, es decir los que vienen después *conservan*. No sólo hacen perdurar mecánicamente, sino que están al servicio de esa idea originaria —*iam conditas*— presente en quien fundó esa estirpe en el mundo. De esta manera el destino de las estirpes históricas es fundacional en el sentido estricto y primario, o bien de servicio de lo que fue fundacional en el origen.[5]

Así el *homo conditor*, es decir el hombre fundacional, es fundador porque realiza el destino histórico de *tueri*, aunque no lo puede realizar al margen del destino político. He aquí una diferencia muy importante con el orden griego. En el concepto romano-ciceroniano, este

destino está ligado al hecho de fundar una ciudad concreta, una comunidad política concreta, o bien conservar la ya fundada. No está en el repliegue anacorético, que es ajeno a la antigüedad romana, porque señala otra perspectiva del hombre y de la naturaleza humana ausente en su carácter.

Partiendo de esta doble noción de *tueri* y de *condere*, Cicerón proyecta la totalidad del despliegue de la comunidad política en su *De re publica*. Esta expresión latina traducida en forma literal significa "acerca de la cosa pública", y traducida en un lenguaje actual sería "acerca del estado político". El Estado romano es siempre *res publica*, sea monarquía, aristocracia o régimen popular. Esto es muy importante porque la terminología a partir del s. XVII y XVIII restringió la significación de *res publica* al carácter democrático, y generó un reduccionismo que no es válido en la antigua significación, en el antiguo derecho, en fin, en la antigua contextura. *Res publica* es *res populi*, afirma Cicerón, pero ésta se realiza tanto en la monarquía como en la aristocracia o en la democracia, palabra que Cicerón no usa, ya que apela a la expresión "régimen popular".

La restricción del término *res publica* a lo que nosotros entendemos por régimen republicano corresponde a los tratadistas de fines del s. XVII y sobre todo del s. XVIII, que orientaron la reflexión política según un criterio sectario al señalar que la monarquía había sido siempre tiránica, y que el régimen libertario expresaba mejor el destino del hombre, lo cual es absurdo y falso. Porque si en la historia encontramos algo que realice el acto de *condere*, es decir de fundar las estirpes en el mundo, ésas son las monarquías.[6]

## 4. *República* ciceroniana y *República* platónica

Partiendo de la doble noción ya explicada, Cicerón se encamina a trazar la totalidad del itinerario de la *res publica* romana en el sentido primigenio del término; procede en sentido inverso al de Platón, lo que señala la divergencia entre la concepción griega y la romana.



Platón trató el tema de la *relación* del hombre y la ciudad, el tema político en sentido estricto, en diversos diálogos, incluso en uno juvenil titulado *El político*; pero sobre todo lo ha tratado en su gran diálogo *La república*, que tiene un trazado inverso al que va a elegir el arpinate. Platón analiza el carácter ideal del Estado y los gobernantes ideales de ese Estado, así como el método pedagógico para conseguirlo en el mundo. En el Libro VI Platón propone la primera condición para que surja el gobernante ideal: que el filósofo alcance la contemplación de las ideas. El diálogo platónico tiene un ritmo ascendente-descendente. El método por el cual el filósofo alcanza la contemplación última marca el ritmo ascendente; el descendente sería aquel por el cual el filósofo vuelve al contexto histórico y gobierna una ciudad transmitiéndole las ideas contempladas en este movimiento. No se trata de un planteo esquemático, porque Platón es un artista y no escribe un tratado seco. En el ritmo de ascenso a la contemplación de las ideas Platón distingue las distintas disciplinas en que debe formarse ese futuro filósofo-político. Filósofo en tanto que realiza el camino ascendente, político en tanto que realiza el camino descendente. Según Platón, tiene que pasar por seis disciplinas o niveles de conocimiento que comienzan por la *aritmética* en tanto que ésta le enseña el número; luego por la *geometría*, que le enseña la proporción de las superficies; después por la *estereometría*, que le enseña la perspectiva; luego por la *astronomía*, que le da idea de la estructura armoniosa del cosmos y del orden del movimiento universal; y debe desembocar en la música, es decir en lo que Platón llama la *armonía*. Éstos son cinco niveles: la aritmética, la geometría, la estereometría, la astronomía y la armonía. Finalmente entra en el nivel propiamente filosófico, al que llama *dialéctica*, cuya ciencia, como dice la palabra, es una ciencia del logos, que le permite al filósofo ascender definitivamente a las distinciones universales y a sus relaciones. Llegado a este punto, a la dialéctica, se produce según Platón una unión mística entre el filósofo y el ser, que explica en términos de mística nupcial. De estas nupcias surgen la verdad y la lumbre que el filósofo va a comunicar luego al mundo.

Hay muchos textos que señalan este ascenso, esta anábasis desde la sombra a la luz, desde lo que Platón llama "un día entenebrecido" hasta "un día verdadero". El día entenebrecido es el que vive en la sombra histórica. El filósofo se eleva y, dice Platón, "[afirma] el paso del alma de un cierto día entenebrecido hasta llegar al verdadero día luminoso". Muchos otros textos revelan este itinerario ascendente.

Para contraponer este método de formación del filósofo que contempla la verdad y es el verdadero político, con el político que se cree tal y que quiere gobernar la ciudad sin tener la capacidad, la formación y el método dialéctico de distinción de las verdades universales, Platón trae al comienzo del mismo Libro VI, 488a y sigs., un bello pasaje, y mediante una imagen conmovedora describe la situación real del hombre hundido en la sombra. Dice así:

> Πῶς οὖν, ἔφη, εὖ ἔχει λέγειν ὅτι οὐ πρότερον κακῶν παύσονται αἱ πόλεις, πρὶν ἂν ἐν αὐταῖς οἱ φιλόσοφοι ἄρξωσιν, οὓς ἀχρήστους ὁμολογοῦμεν αὐταῖς εἶναι;
> Ἐρωτᾷς, ἦν δ' ἐγώ, ἐρώτημα δεόμενον ἀποκρίσεως δι' εἰκόνος λεγομένης.
> Σὺ δέ γε, ἔφη, οἶμαι οὐκ εἴωθας δι' εἰκόνων λέγειν.
> Εἶεν, εἶπον· σκώπτεις ἐμβεβληκώς με εἰς λόγον οὕτω δυσαπόδεικτον; ἄκουε δ' οὖν τῆς εἰκόνος, ἵν' ἔτι μᾶλλον ἴδῃς ὡς γλίσχρως εἰκάζω. οὕτω γὰρ χαλεπὸν τὸ πάθος τῶν ἐπιεικεστάτων, ὃ πρὸς τὰς πόλεις πεπόνθασιν, ὥστε οὐδ' ἔστιν ἓν οὐδὲν ἄλλο τοιοῦτον πεπονθός, ἀλλὰ δεῖ ἐκ πολλῶν αὐτὸ συναγαγεῖν εἰκάζοντα καὶ ἀπολογούμενον ὑπὲρ αὐτῶν, οἷον οἱ γραφῆς τραγελάφους καὶ τὰ τοιαῦτα μειγνύντες γράφουσιν. νόησον γὰρ τοιουτονὶ γενόμενον εἴτε πολλῶν νεῶν πέρι εἴτε μιᾶς· ναύκληρον μεγέθει μὲν καὶ ῥώμῃ ὑπὲρ τοὺς ἐν τῇ νηὶ πάντας, ὑπόκωφον δὲ καὶ ὁρῶντα ὡσαύτως βραχύ τι καὶ γιγνώσκοντα περὶ ναυτικῶν ἕτερα τοιαῦτα, τοὺς δὲ ναύτας στασιάζοντας πρὸς ἀλλήλους περὶ τῆς κυβερνήσεως, ἕκαστον οἰόμενον δεῖν κυβερνᾶν, μήτε μαθόντα πώποτε τὴν τέχνην μήτε ἔχοντα ἀποδεῖξαι διδάσκαλον ἑαυτοῦ μηδὲ χρόνον ἐν ᾧ ἐμάνθανεν, πρὸς δὲ τούτοις φάσκοντας μηδὲ διδακτὸν εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὸν λέγοντα ὡς διδακτὸν ἑτοίμους κατατέμνειν, αὐτοὺς δὲ αὐτῷ ἀεὶ τῷ ναυκλήρῳ περικεχύσθαι δεομένους καὶ πάντα ποιοῦντας ὅπως ἂν σφίσι τὸ πηδάλιον ἐπιτρέψῃ, ἐνίοτε δ' ἂν μὴ πείθωσιν ἀλλὰ ἄλλοι μᾶλλον, τοὺς μὲν ἄλλους ἢ ἀποκτεινύντας ἢ ἐκβάλλοντας ἐκ τῆς νεώς, τὸν δὲ γενναῖον ναύκληρον μανδραγόρᾳ ἢ μέθῃ ἤ τινι ἄλλῳ συμποδίσαντας τῆς νεὼς ἄρχειν χρωμένους τοῖς ἐνοῦσι, καὶ πίνοντάς τε καὶ εὐωχουμένους πλεῖν ὡς τὸ εἰκὸς τοὺς τοιούτους, πρὸς δὲ τούτοις ἐπαινοῦντας ναυτικὸν μὲν καλοῦντας καὶ κυβερνητικὸν καὶ ἐπιστάμενον τὰ κατὰ ναῦν, ὃς ἂν συλλαμβάνειν δεινὸς ᾖ ὅπως ἄρξουσιν ἢ πείθοντες ἢ βιαζόμενοι τὸν ναύκληρον, τὸν δὲ μὴ τοιοῦτον ψέγοντας ὡς ἄχρηστον, τοῦ δὲ ἀληθινοῦ κυβερνήτου πέρι μηδ' ἐπαΐοντες, ὅτι ἀνάγκη αὐτῷ τὴν ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι ἐνιαυτοῦ καὶ ὡρῶν καὶ οὐρανοῦ καὶ ἄστρων καὶ πνευμάτων καὶ πάντων τῶν τῇ τέχνῃ προσηκόντων, εἰ μέλλει τῷ ὄντι νεὼς ἀρχικὸς ἔσεσθαι, ὅπως δὲ κυβερνήσει ἐάντε τινες βούλωνται ἐάντε μή, μήτε τέχνην τούτου μήτε μελέτην οἰόμενοι δυνατὸν εἶναι λαβεῖν ἅμα καὶ τὴν κυβερνητικήν. τοιούτων δὴ περὶ τὰς ναῦς γιγνομένων τὸν ὡς ἀληθῶς κυβερνητικὸν οὐχ ἡγῇ ἂν τῷ ὄντι μετεωροσκόπον τε καὶ ἀδολέσχην καὶ ἄχρηστόν σφισι καλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἐν ταῖς οὕτω κατεσκευασμέναις ναυσὶ πλωτήρων;



—Si es como dices, ¿con qué fundamento has podido afirmar hace poco que no hay remedio para los males que asolan a los Estados hasta tanto sean gobernados por esos mismos filósofos cuya inutilidad respecto de los Estados tú admites?
—Pregunta es ésa a la que sólo puedo contestar con una comparación.
—¿No acostumbras tú, si no me engaño, a emplear a menudo la comparación en tus discursos?
—Perfectamente. ¿Te burlas de mí después de haberme arrastrado a una conversación tan difícil como es ésta? Oye pues la comparación de que voy a servirme y así advertirás mejor todavía mi falta de talento para este género. El trato que se concede a los sabios en los Estados en que viven es tan extraño y particular, que nadie ha experimentado jamás cosa que pueda aproximársele, de suerte que me veo obligado a formar con diversas partes que en conjunto no guardan ninguna relación, el cuadro que debe servir para describirlo. Imagínate pues al patrón de uno o de varios barcos tal como voy a pintártelo, más grande y más robusto que el resto de la tripulación, pero algo sordo, corto de vista y poco versado en el arte de la

navegación. Los marineros se disputan entre sí el timón. Cada uno de ellos pretende ser piloto sin tener conocimiento alguno del arte de pilotear y sin poder decir con qué maestro ni en qué tiempo han aprendido. Además son suficientemente extravagantes para decir que no hay ciencia que no pueda aprenderse y todos ellos están dispuestos a descuartizar a quien quiera que ose decir lo contrario. Imagínate, tras esto, en torno al patrón acosándolo, conjurándolo, hostigándolo para que les confíe el timón. Los que se ven excluidos matan o arrojan al mar a los que han sido a ellos preferidos, embriagan luego al capitán o lo adormecen, dándole a beber mandrágora o librándose de él de cualquier otra forma. Apodéranse entonces del barco, arrójanse sobre las provisiones, beben y comen con exceso y conducen el barco como pueden hacerlo semejantes gentes. Además consideran como hombre experto, como hábil marino, a todo el que pueda ayudarles a conseguir por la violencia o mediante la persuasión la dirección del navío. Desdeñan como inútil a todo el que no sabe lisonjear en éstos sus deseos. Por otra parte ignoran qué cosa sea un piloto y que para serlo hay que tener exacto conocimiento de los tiempos, de las estaciones, del cielo, de los astros, de los vientos, y de todo lo que atañe a aquel arte. Y en cuanto a la ciencia de gobernar un barco con o sin oposición por parte de los tripulantes, creen que sea imposible unirla a la ciencia del timón. En los barcos en que tales cosas ocurren, ¿qué idea quieres que haya del verdadero piloto? Los marineros, en la disposición de espíritu en que los supongo, ¿no lo tratarán de hombre inútil, de charlatán vano que pierde el tiempo en contemplar los astros?[7]

Esta imagen, al comienzo del Libro VI, muestra por contraposición lo que Platón quiere significar con la formación del filósofo-político en ese ritmo ascendente-descendente. El ritmo ascendente termina en la mística nupcial con el ser, mística nupcial que supone que el filósofo es el intermediario entre el mundo de la lumbre absoluta y el orden histórico corrompible y corrupto. A través del filósofo el mundo histórico se yergue nuevamente hacia el nivel de la luz; de tal manera que muerto el filósofo —es decir muerto el capitán por los pilotos o marineros—, el mundo histórico entra en una corrupción irremediable.

Esto es lo que Platón describe en muchos textos, sobre todo en *El político*, donde afirma que el navío está a punto de naufragar y confundirse con el oleaje del mar. En la simbología platónica, el mar es signo del mundo primigenio y genésico, lo más contrapuesto al orden de la idea, de la civilización o de la filosofía. En otras palabras: las ciudades o la cultura tienden a volver al mundo genésico (lo que hoy conocemos como revolución cultural), y Platón afirma que si el demiurgo no aportara su lumbre para que el timón corrija el rumbo, inevitablemente se hundiría en el abismo del mar y retornaría otra vez a los orígenes del cosmos, perdiéndose todo lo que significa cultura.

Ésta es la forma como Platón nos plantea el problema del filósofo político: intermediario entre la lumbre de la idea y la realización histórica.

Cicerón en cambio, como buen romano, sigue el rumbo inverso: parte del orden empírico concreto y asciende al orden ideal. Por eso el tratado *De re publica* es una historia del Estado romano y comienza con un acto fundacional: el de Rómulo al fundar Roma; de este hecho concreto parte Cicerón. Cuando Rómulo funda la ciudad de Roma por designio divino, realiza en el mundo el acto de *condere urbes*, que es irreversible y principio de la historia universal, porque todo acto fundacional posterior se inspirará en este modelo.

Al fundar Roma y con ella el Estado romano, Rómulo le da una estructura en que distingue el poder político y el religioso. Cicerón describe este proceso. En el Estado romano existe la capacidad de cambiar el régimen político porque la *gens* implantada por Rómulo en el mundo es imperecedera. De allí que el Estado romano pase por distintos regímenes, aunque no se altera el principio que hace de Roma la ciudad ejemplar. Esto es muy importante, porque como ya se explicó en otras ocasiones, Cicerón y otros pensadores fundarían la Antigüedad en el sentido de una historia universal sustraída al ciclo ineluctable. De donde se concluye que si la fundación de Roma es única e irreversible, la historia no puede ser cíclica, ya que estaría regida por el principio fundacional manifestado en la fundación de Roma. En ella se manifestarían al mismo tiempo los caracteres divinos de la misión del hombre y los históricos de un Estado encarnado en una ciudad humana, cuyo fin es extender el principio fundacional a toda la tierra.

> navegación. Los marineros se disputan entre sí el timón. Cada uno de ellos pretende ser piloto sin tener conocimiento alguno del arte de pilotear y sin poder decir con qué maestro ni en qué tiempo han aprendido. Además son suficientemente extravagantes para decir que no hay ciencia que no pueda aprenderse y todos ellos están dispuestos a descuartizar a quien quiera que ose decir lo contrario. Imagínate, tras esto, en torno al patrón acosándolo, conjurándolo, hostigándolo para que les confíe el timón. Los que se ven excluidos matan o arrojan al mar a los que han sido a ellos preferidos, embriagan luego al capitán o lo adormecen, dándole a beber mandrágora o librándose de él de cualquier otra forma. Apodéranse entonces del barco, arrójanse sobre las provisiones, beben y comen con exceso y conducen el barco como pueden hacerlo semejantes gentes. Además consideran como hombre experto, como hábil marino, a todo el que pueda ayudarles a conseguir por la violencia o mediante la persuasión la dirección del navío. Desdeñan como inútil a todo el que no sabe lisonjear en éstos sus deseos. Por otra parte ignoran qué cosa sea un piloto y que para serlo hay que tener exacto conocimiento de los tiempos, de las estaciones, del cielo, de los astros, de los vientos, y de todo lo que atañe a aquel arte. Y en cuanto a la ciencia de gobernar un barco con o sin oposición por parte de los tripulantes, creen que sea imposible unirla a la ciencia del timón. En los barcos en que tales cosas ocurren, ¿qué idea quieres que haya del verdadero piloto? Los marineros, en la disposición de espíritu en que los supongo, ¿no lo tratarán de hombre inútil, de charlatán vano que pierde el tiempo en contemplar los astros?[7]

Esta imagen, al comienzo del Libro VI, muestra por contraposición lo que Platón quiere significar con la formación del filósofo-político en ese ritmo ascendente-descendente. El ritmo ascendente termina en la mística nupcial con el ser, mística nupcial que supone que el filósofo es el intermediario entre el mundo de la lumbre absoluta y el orden histórico corrompible y corrupto. A través del filósofo el mundo histórico se yergue nuevamente hacia el nivel de la luz; de tal manera que muerto el filósofo —es decir muerto el capitán por los pilotos o marineros—, el mundo histórico entra en una corrupción irremediable.

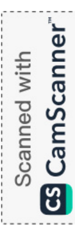
Esto es lo que Platón describe en muchos textos, sobre todo en *El político*, donde afirma que el navío está a punto de naufragar y confundirse con el oleaje del mar. En la simbología platónica, el mar es signo del mundo primigenio y genésico, lo más contrapuesto al orden de la idea, de la civilización o de la filosofía. En otras palabras: las ciudades o la cultura tienden a volver al mundo genésico (lo que hoy conocemos como revolución cultural), y Platón afirma que si el demiurgo no aportara su lumbre para que el timón corrija el rumbo, inevitablemente se hundiría en el abismo del mar y retornaría otra vez a los orígenes del cosmos, perdiéndose todo lo que significa cultura.



Ésta es la forma como Platón nos plantea el problema del filósofo político: intermediario entre la lumbre de la idea y la realización histórica.

Cicerón en cambio, como buen romano, sigue el rumbo inverso: parte del orden empírico concreto y asciende al orden ideal. Por eso el tratado *De re publica* es una historia del Estado romano y comienza con un acto fundacional: el de Rómulo al fundar Roma; de este hecho concreto parte Cicerón. Cuando Rómulo funda la ciudad de Roma por designio divino, realiza en el mundo el acto de *condere urbes*, que es irreversible y principio de la historia universal, porque todo acto fundacional posterior se inspirará en este modelo.

Al fundar Roma y con ella el Estado romano, Rómulo le da una estructura en que distingue el poder político y el religioso. Cicerón describe este proceso. En el Estado romano existe la capacidad de cambiar el régimen político porque la *gens* implantada por Rómulo en el mundo es imperecedera. De allí que el Estado romano pase por distintos regímenes, aunque no se altera el principio que hace de Roma la ciudad ejemplar. Esto es muy importante, porque como ya se explicó en otras ocasiones, Cicerón y otros pensadores fundarían la Antigüedad en el sentido de una historia universal sustraída al ciclo ineluctable. De donde se concluye que si la fundación de Roma es única e irreversible, la historia no puede ser cíclica, ya que estaría regida por el principio fundacional manifestado en la fundación de Roma. En ella se manifestarían al mismo tiempo los caracteres divinos de la misión del hombre y los históricos de un Estado encarnado en una ciudad humana, cuyo fin es extender el principio fundacional a toda la tierra.



De aquí deduciríamos la segunda conclusión *a propósito* de la fundación de Roma: siendo la historia universal *irreversible*, resulta una extensión del principio romano. No se trata de una *universalidad* porque se sumen los hechos, sino en la medida en que ellos obedecen al paradigma romano.

Según su método empírico, Cicerón sigue trazando la historia de Roma desde Rómulo en adelante. Como se ve, aquí no se trata de la formación del filósofo, como en la perspectiva platónica, sino de trazar la historia empírica del Estado. Rómulo fundó la Monarquía romana de carácter electivo, y Cicerón traza su historia, la historia de su decadencia, su sustitución por el Consulado, hasta llegar al período de los Escipiones.

Una vez alcanzado este momento empírico-histórico, Cicerón se plantea el problema del destino del hombre en forma general, y partiendo de este punto culmina en el *Somnium Scipionis*, por el cual Escipión contempla la totalidad del mundo, el Imperio Romano y describe la significación de *tueri*. En una palabra, el movimiento de Cicerón sería siempre ascendente, desde lo empírico a lo universal, apartando lo que en Platón es la descripción de la formación del filósofo y de la ciudad ideal.

En la historia de Occidente, estas dos posiciones, la platónica y la ciceroniana, han influido poderosamente, se han entremezclado, y prácticamente no hay ningún humanista desde el fin de la antigüedad romana hasta el presente que no sea deudor de alguna de ellas. Muchas veces convergen o se contaminan de otras posiciones aparentemente similares. Es lo que ocurre cuando comparamos la concepción platónica con la teocracia hebraica. Esto es muy importante, porque Platón no trata de un régimen teocrático, es decir, no es que Dios o la divinidad gobierne la historia o la ciudad, sino que es el filósofo quien traslada las ideas contempladas al orden político. En tanto que los hebreos sostienen por lo general un régimen teocrático: Yahvé gobierna el mundo a través de una intermediación histórica que está en la estirpe hebrea. Esto es justamente lo que se entiende cuando se habla de régimen teocrático.



## 5. Excursus: un ejemplo histórico

La contaminación de los textos platónicos y la influencia hebraica trajo y sigue trayendo en el mundo occidental mucha confusión. El ejemplo más próximo, muy importante, que se dio en América, del cual ha hablado y escrito nuestro ya conocido Hans-Joachim Schoeps, es el que se refiere al proyecto de la Compañía de Jesús de constituir una república guaranítica, que los jesuitas presentaron en la historiografía occidental como basada en el modelo platónico, y existe un libro famoso[8] en el que se hace una comparación del régimen de las misiones jesuíticas con la república platónica. Pero en verdad no se trata de una aplicación del modelo platónico, sino de una copia del modelo de la teocracia hebraica. A través de la república guaranítica los jesuitas instalaron en América el primer acto de judaización de Hispanoamérica, tesis que habría que estudiar más a fondo. Sirva de ejemplo para señalar la convergencia de dos posiciones aparentemente cercanas, como son la platónica y la hebraica, pero que difieren notablemente.

En la república guaranítica los padres de la Compañía de Jesús eran los filósofos, los que habían contemplado, según dicen, el nivel de la idea perfecta, y los indios eran los hombres que recibían esa lumbre que descendía al mundo. Así se explica que en este esquema no se necesitara ni de la Corona española ni de la Iglesia en su régimen jerárquico, ya que la jerarquía política estaba dada por el vínculo directo del mundo de las ideas, del filósofo —el misionero jesuita— y del mundo político concreto afincado en las reducciones o ciudades guaraníticas.

La república guaranítica representaría, según sus mentores, el modelo americano de la república platónica. Éste sería el Paraíso redescubierto, realizado y concretado. Este proyecto dura, como se sabe, dos siglos, y las terribles luchas que surgen como consecuencia de las disputas doctrinales a que conduce esta posición van a llevar a la abolición de la Compañía de Jesús y de la república guaranítica. Aún hoy

perdura la polémica sobre los caracteres de ese itinerario y de esa abolición. No se la puede dirimir si no se estudian a fondo los caracteres de estas fuentes, para discernir si verdaderamente en la república guaranítica hay un trasiego del mundo helénico, como afirman los jesuitas, o si en realidad la multitud de judeoconversos y criptojudíos que llegaron a América a través de la Orden jesuita no intentó en la república guaranítica un régimen teocrático. Si así fuera, su abolición fue el acto histórico más importante de España después del descubrimiento y la conquista americana.

## 6. El elogio de la filosofía

De esta concepción de Cicerón derivan otros textos importantes. Uno de ellos integra el proemio del Libro V del diálogo *Tusculanae disputationes*, escrito aproximadamente diez años después que el *De re publica*. Éste es del año 54 a.C., en que se suceden disputas y controversias políticas en Roma. En un momento dado Cicerón se repliega a su casa de campo en Tusculum, en el norte de Roma, y se dedica con mayor ahínco a la lectura y meditación filosófica. Es en este lapso de los años 45 a 43 a.C. cuando escribe sus principales diálogos filosóficos; entre ellos, el diálogo *Tusculanae disputationes* trata de la naturaleza e inmortalidad del alma. Uno de sus textos retoma la definición del carácter de la verdadera filosofía. Conviene subrayar en el *homo conditor*, tal como lo expone Cicerón, el rasgo empírico de la disquisición ciceroniana en contacto con el carácter empírico del político. Pero aquí, "empírico" no significa que no posea una ciencia y que no esté formado según la disciplina de la estirpe o de la ciudad a que pertenece. El carácter empírico aludido se da en la educación romana, por la forma en que el joven romano participa de la vida pública: comienza por la milicia, que es obligatoria para los patricios. Por lo tanto dicho rasgo empírico implica que Cicerón y los romanos contemplan el carácter también empírico de la educación del político. Esto es lo que pone en los Escipiones —una familia del patriciado romano—, que recibieron la misión de *tueri*, que los entronca con la estirpe de Rómulo, pero que al mismo tiempo realizaron el itinerario de la educación empírica romana desde la milicia. De esta conjunción surge la conducción del Estado romano que Cicerón ve quebrada en el momento en que escribe su diálogo y que será fundamento de las generaciones siguientes.



En este texto aparece la primera característica de la filosofía como rectora de la conducta del hombre, pues de ella debemos exigir nosotros la corrección de todos nuestros vicios y defectos.

> (...) his gravissimis casibus in eundem portum, ex quo eramus egressi, magna iactati tempestate confugimus.

> Ahora que estamos tomados por esta tempestad tan violenta, hemos vuelto a aquel puerto [de la filosofía], de donde habíamos salido siendo jóvenes.[9]

> o vitae philosophia dux!

> ¡Oh filosofía, conductora de la vida!

Aparece el término *dux*, que Cicerón aplica a la filosofía. Es el sustantivo correspondiente al verbo *ducere*, un término político militar típicamente romano. El *dux* es el jefe militar en campaña, quien conduce toda la actividad del ejército romano, y cuya potestad es el *imperium*. Este vocabulario es fundamental. Cicerón traslada la connotación civil-militar romana a la filosofía: la denomina *dux vitae* y la compara con una suerte de conductora de una guerra en que las virtudes del alma deben sobresalir en la construcción de la humanidad del hombre.

Por lo tanto el filósofo es *dux*: es el *homo conditor*, el que funda el mundo, el que por la ley lo ordena según una palabra, de la cual procede la inteligibilidad del mundo. Se trata entonces de una perspectiva muy diferente de la griega.

o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum!

¡Oh indagadora de la virtud y expulsadora de los vicios!

Es decir, la filosofía adquiere una característica eminentemente ética en la construcción del hombre y de la ciudad.

quid non modo nos, sed omnino vita hominum sine te esse potuisset?

Cómo sería posible, no sólo a nosotros, sino en general, absolutamente hablando, la vida de los hombres sin ti. ¿Podría existir?

Conviene recordar la explicación dada del verbo *condere* a propósito de "fundar o conservar la ciudad". Ahora Cicerón llama a la filosofía ***tu urbes peperisti***, "la que alumbra, la que da a luz las ciudades", usando el verbo *parire*. "Tú has dado a luz las ciudades", en el sentido del verbo *condere*; es decir, los fundadores de las ciudades, principalmente Rómulo, son los filósofos por excelencia, porque dan la medida del ámbito humano en que está la norma ética de la meditación, de la amistad, de la ley, en fin, de la cultura. La cultura, que es filiación de la filosofía, se realiza en la *urbs*, y a ésta la ha alumbrado la filosofía.

La idea de Cicerón es más profunda de lo que parece, porque atribuye la existencia del hombre a un acto fundacional originario y total. En cambio el mundo griego se ubica en otra perspectiva: parece recibir la ciudad como un elemento de la physis, en el cual la meditación del filósofo adquiere otra dimensión; es una relación más personal del filósofo con la realidad. En Cicerón en cambio se alude a una instancia originaria en la que la ciudad sería el ámbito natural de la filosofía, y por lo tanto está directamente conectada con la política. Por lo tanto filósofo y político, filósofo y *dux*, filósofo y *conditor* es lo mismo. Ése es el filósofo, el que funda y conserva la ciudad.

tu dissipatos homines in societatem vitae convocasti,



Tú has convocado a los hombres dispersos a que se unan en una sociedad (que significa el cumplimiento de la vida humana).

¿Cuál es el destino de la vida humana? Contemplar el mundo al que se llama Tierra (*contemplare* en el sentido explicado de *tueri*: perfeccionarlo, administrarlo, regirlo, ordenarlo y humanizarlo).

tu eos inter se primo domiciliis, deinde coniugiis, tum litterarum et vocum communione iunxisti,

*Tú* primeramente uniste a esos hombres por una morada común, por connubios comunes y finalmente por la comunión de las letras y el lenguaje.

Y finalmente, termina este elogio:

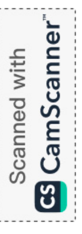
tu inventrix legum, tu magistra morum et disciplinae fuisti; ad te confugimus, a te opem petimus (...)

Tú inventora de las leyes, tú maestra de las costumbres y de la disciplina has sido, nos refugiamos en ti, de ti pedimos auxilio.

Este elogio de Cicerón coloca en la filosofía toda la tendencia constructiva de la humanidad y hace de la filosofía una prosopopeya, una personificación. Es lo que para nosotros en lenguaje cristiano sería un ángel.

Para Cicerón la filosofía está en el principio de la humanidad como una figura, como una Musa, como un ángel que orienta al hombre y le da el camino de la construcción de la cultura, de la meditación, de la ley y del pensamiento especulativo.

Esta expresión de la prosopopeya, de la personificación de la filosofía nos retrotrae a un concepto según el cual en el origen está la totalidad; en el origen hay una fuente que contiene la totalidad. Esa fuente, ese origen, es la filosofía, que se proyecta ante todo en la vida política, que expresaría el destino del hombre de ser *dux*.



Los textos transcriptos son suficientes para discernir la perspectiva romana y comparar la figura del filósofo romano con la del filósofo griego a través de un texto venerable de Platón, muchas veces comentado, pero al que conviene volver.

Antes es pertinente resumir la significación de dos términos fundamentales: *dux* e *imperium*, que deben ser tenidos en cuenta toda vez que se estudie algún tema referido a Roma.

El término *dux*, tomado del vocabulario civil-militar, pasa a significar, en la perspectiva filosófica, la conducción de una guerra que es la instauración de la *humanitas* en el mundo; la connotación del *dux* en campaña es el *imperium*.

El *dux* tiene una autoridad especial, especialísima, tanto que incluye la capacidad de interrumpir la vida de los propios ciudadanos romanos: el *dux* los puede condenar a muerte. Esta condena no podía ser aplicada discrecionalmente, ya que existían muy delicadas instancias en la jurisprudencia romana, pero el *dux* tiene la totalidad del poder, como si representara en campaña el *Senatus populusque romanus*; tiene toda la autoridad del Senado y toda la representación del pueblo romano. Además, como esa campaña militar está inscripta en una guerra que hace el *Senatus populusque romanus*, el *dux* posee un poder absoluto sólo contrastado por la autoridad del Senado.

Al aplicar este vocablo a la filosofía, Cicerón piensa en todas estas connotaciones.

El *imperium* como elemento connotativo del *dux* fundamentará el establecimiento del tercer régimen político romano. Es curioso que estos textos de Cicerón estén en la base del desarrollo del Imperio que, desde el punto de vista civil-militar no es otra cosa que el despliegue de la autoridad del *dux*. Lo que era un caso especial durante una campaña bélica pasa a ser el caso normal en el ejercicio de la magistratura política, el *imperium*, que va a reposar en Augusto y en sus sucesores. Magistratura que está por encima de las restantes, que no las niega, pues bajo ella perduran el Consulado y todas las demás.



Pero al mismo tiempo *dux* e *imperium* connotan la actividad de la mente, la actividad filosófica, por la cual el hombre se contrasta con el mundo y lo intelige.

Virgilio, sobre la base de este vocabulario, va a dar la última perspectiva profunda de lo humano cuando, refiriéndose al agricultor, dice que el agricultor es el hombre quien tiene el imperio sobre los campos, porque mediante su labor *imperat arvis*, y en la imagen del agricultor que manda sobre los campos, Virgilio une el *dux* civil-militar y el *dux* filosófico. El acto de *imperare* sobre la tierra, propio del agricultor, es para Virgilio el fundamento de toda filosofía, de toda cultura, de toda ciudad y el principio mismo de construcción de lo humano. Por eso en la obra de Virgilio encontramos que el agricultor ocupa el nivel fundamental en el orden humano: lo humano depende del acto de la agricultura.

Se presentan entonces tres perspectivas: la estrictamente civil-militar-jurídica del vocabulario romano; la filosófica que aporta Cicerón al transferir ese vocabulario y referirlo al filósofo; en fin la de Virgilio, que ve en el acto de la agricultura el principio de la *cultura animi*. La relación de agricultura y *cultura animi* constituye para Virgilio el principio de construcción del orden humano.

Si sintetizáramos estas líneas tan complejas, que hacemos derivar del vocabulario[10] en forma muy abstracta, diríamos que la filosofía para el pensamiento ciceroniano se realiza en un acto religioso-político-fundacional: el filósofo es el fundador del ámbito de la vida humana. Filósofo y político coinciden en el acto de dar ese ámbito a la cultura humana. Por lo tanto uno como el otro no son salvadores: son fundadores. Se salvan quienes ingresan en esa perspectiva, pero el filósofo-político no salva: funda. No es mesiánico, ya que esa característica está al margen de la concepción romana.

## 7. El mito de la caverna

En la perspectiva platónica el filósofo es un salvador; el carácter de la filosofía es salvífico. Se presentan entonces dos grandes líneas que deberían ser meditadas más profundamente; me limito a dar sólo los lineamientos generales. Por una parte la filosofía de carácter salvífico; por la otra la de carácter fundacional. En Roma, en Cicerón, predomina el carácter fundacional; en él se dan lo elementos por los cuales la naturaleza del hombre alcanza su plenitud.

Para entender mejor la distinción hay que abordar el texto platónico. Se trata del célebre pasaje del mito de la caverna, que está en el comienzo del Libro VII de *La república* (514a). Dice así:

Μετὰ ταῦτα δή, εἶπον, ἀπείκασον τοιούτῳ πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας. ἰδὲ γὰρ ἀνθρώπους οἷον ἐν καταγείῳ οἰκήσει σπηλαιώδει, ἀναπεπταμένην πρὸς τὸ φῶς τὴν εἴσοδον ἐχούσῃ μακρὰν παρὰ πᾶν τὸ σπήλαιον, ἐν ταύτῃ ἐκ παίδων ὄντας ἐν δεσμοῖς καὶ τὰ σκέλη καὶ τοὺς αὐχένας, ὥστε μένειν τε αὐτοὺς εἴς τε τὸ πρόσθεν μόνον ὁρᾶν, κύκλῳ δὲ τὰς κεφαλὰς ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἀδυνάτους περιάγειν, φῶς δὲ αὐτοῖς πυρὸς ἄνωθεν καὶ πόρρωθεν καόμενον ὄπισθεν αὐτῶν, μεταξὺ δὲ τοῦ πυρὸς καὶ τῶν δεσμωτῶν ἐπάνω ὁδόν, παρ' ἣν ἰδὲ τειχίον παρῳκοδομημένον, ὥσπερ τοῖς θαυματοποιοῖς πρὸ τῶν ἀνθρώπων πρόκειται τὰ παραφράγματα, ὑπὲρ ὧν τὰ θαύματα δεικνύασιν.

Ὁρῶ, ἔφη.

Ὅρα τοίνυν παρὰ τοῦτο τὸ τειχίον φέροντας ἀνθρώπους σκεύη τε παντοδαπὰ ὑπερέχοντα τοῦ τειχίου καὶ ἀνδριάντας καὶ ἄλλα ζῷα λίθινά τε καὶ ξύλινα καὶ παντοῖα εἰργασμένα, οἷον εἰκὸς τοὺς μὲν φθεγγομένους, τοὺς δὲ σιγῶντας τῶν παραφερόντων.

Ἄτοπον, ἔφη, λέγεις εἰκόνα καὶ δεσμώτας ἀτόπους.

—Represéntate ahora el estado de la naturaleza humana respecto de la ciencia y de la ignorancia según el cuadro que de él voy a trazarte. Imagina un antro subterráneo que tiene todo a lo largo una abertura que deja libre el paso a la luz, y en ese antro unos hombres encadenados desde su infancia, de suerte que no puedan cambiar de lugar ni volver la cabeza por causa de las cadenas que les sujetan las piernas y el cuello, pudiendo solamente ver los objetos que tengan delante. A sus espaldas, a cierta distancia y a cierta altura, hay un fuego cuyo fulgor los alumbra, y entre ese fuego y los cautivos se halla un camino escarpado. A lo largo de ese camino imagina un muro semejante a esas vallas que los que juegan, los saltimbanquis, ponen entre ellos y los espectadores para ocultar a éstos el fuego y los secretos trucos de las maravillas que les muestran.

—Todo esto me represento.

—Figúrate unos hombres que pasan a lo largo de ese muro portando objetos de todas clases, figuras de hombres y de animales, de madera o de piedra, de suerte que todo ello aparezca por encima del muro.Los que los portaban, unos hablan entre sí, otros pasan sin decir nada.

—Extraño cuadro y extraños prisioneros.



Por el camino contra el muro o por encima de él muchas veces hay una circulación de personas, de cosas, de fenómenos, para hablar con el lenguaje filosófico.

El fuego con su lumbre proyecta la sombra de las cosas y de los fenómenos sobre el muro de la caverna. Entonces los hombres encadenados de pies y cuello miran sólo lo que tienen delante en ese muro. Naturalmente, la cueva es toda cubierta. Hay una boca por donde puede entrar la imagen en sombra, que el espectador mira, según la inclinación de los rayos y la posición de la figura que pasa. ¿Por qué dice "fuego"? Porque indica el sol. Luego agregará la relación existente entre el fuego visible y la idea invisible, que es como el sol de las ideas. Ésta es una representación mítico-alegórica.

Ὁμοίους ἡμῖν, ἦν δ' ἐγώ: τοὺς γὰρ τοιούτους πρῶτον μὲν ἑαυτῶν τε καὶ ἀλλήλων οἴει ἄν τι ἑωρακέναι ἄλλο πλὴν τὰς σκιὰς τὰς ὑπὸ τοῦ πυρὸς εἰς τὸ καταντικρὺ αὐτῶν τοῦ σπηλαίου προσπιπτούσας;

Πῶς γάρ, ἔφη, εἰ ἀκινήτους γε τὰς κεφαλὰς ἔχειν ἠναγκασμένοι εἶεν διὰ βίου;

Τί δὲ τῶν παραφερομένων; οὐ ταὐτὸν τοῦτο;

*Τί μήν;*

Εἰ οὖν διαλέγεσθαι οἷοί τ' εἶεν πρὸς ἀλλήλους, οὐ ταῦτα ἡγῇ ἂν τὰ ὄντα αὐτοὺς νομίζειν ἅπερ ὁρῷεν;
Ἀνάγκη.
Τί δ' εἰ καὶ ἠχὼ τὸ δεσμωτήριον ἐκ τοῦ καταντικρὺ ἔχοι; ὁπότε τις τῶν παριόντων φθέγξαιτο, οἴει ἂν ἄλλο τι αὐτοὺς ἡγεῖσθαι τὸ φθεγγόμενον ἢ τὴν παριοῦσαν σκιάν;

—Sin embargo se nos parecen punto por punto, y ante todo, ¿crees que verán otra cosa de sí mismos y de los que se hallan a su lado más que las sombras que van a producirse ante ellos en el fondo de la caverna? ¿Qué más pueden ver, puesto que desde su nacimiento se hallan forzados a tener siempre inmóvil la cabeza? ¿Verán asimismo otra cosa que la sombra de los objetos que pasen por detrás de ellos? No. Si pudiesen conversar entre sí, ¿no convendrían en dar a las sombras que ven los nombres de esas mismas cosas?
—Indudablemente.
—Y si al fondo de su prisión hubiese un eco que repitiese las palabras de los que pasan, ¿no se figurarían que oían hablar a las sombras mismas que pasan por delante de sus ojos?

Los que pasan hablan, las voces se proyectan por el eco hasta el fondo de la caverna, y los hombres las atribuyen a las sombras que ven; no a lo que está cerca del fuego, sino a su imagen. En el texto la meditación pasa a otro nivel: el primero que hemos alcanzado es el descriptivo; la descripción del estado de la natura humana y su relación con el mundo, y sobre todo del conocimiento y de la idea en el mundo. De aquí parte Platón para proponernos la idea salvífica de la filosofía.

Παντάπασι δή, ἦν δ' ἐγώ, οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθὲς ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς.
Πολλὴ ἀνάγκη, ἔφη.
Σκόπει δή, ἦν δ' ἐγώ, αὐτῶν λύσιν τε καὶ ἴασιν τῶν τε δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης, οἵα τις ἂν εἴη, εἰ φύσει τοιάδε συμβαίνοι αὐτοῖς: ὁπότε τις λυθείη καὶ ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνης ἀνίστασθαί τε καὶ περιάγειν τὸν αὐχένα καὶ βαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν, πάντα δὲ ταῦτα ποιῶν ἀλγοῖ τε καὶ διὰ τὰς μαρ-



μαρυγὰς ἀδυνατοῖ καθορᾶν ἐκεῖνα ὧν τότε τὰς σκιὰς ἑώρα, τί ἂν οἴει αὐτὸν εἰπεῖν, εἴ τις αὐτῷ λέγοι ὅτι τότε μὲν ἑώρα φλυαρίας, νῦν δὲ μᾶλλόν τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος καὶ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέποι, καὶ δὴ καὶ ἕκαστον τῶν παριόντων δεικνὺς αὐτῷ ἀναγκάζοι ἐρωτῶν ἀποκρίνεσθαι ὅτι ἔστιν; οὐκ οἴει αὐτὸν ἀπορεῖν τε ἂν καὶ ἡγεῖσθαι τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα;

—Finalmente, ¿no creerían que existiese nada real fuera de las sombras?
—Sin duda.
—Mira ahora lo que naturalmente habrá de sucederles si son liberados de sus hierros y se les cura de su error. Desátese a uno de esos cautivos y oblíguesele inmediatamente a levantarse, a volver la cabeza, a caminar y a mirar hacia la luz. Nada de eso hará sin infinito trabajo. La luz le abrazará los ojos y el deslumbramiento que le produzca le impedirá distinguir los objetos cuya sombra antes veía. ¿Qué crees que respondería si le dijesen que hasta entonces no ha visto más que fantasmas, que ahora tiene ante los ojos objetos más reales y más próximos a la verdad? Si se le muestran luego las cosas a medida que vayan presentándose y se le obliga en fuerza de preguntas qué es cada una de ellas, ¿no se lo sumirá en perplejidad y no se persuadirá de que lo que antes veía era más real que lo que ahora se le muestra?

En este instante de la conversión hacia la luz Platón describe el estado de duda por la confrontación de los objetos a distinto nivel.

Οὐκοῦν κἂν εἰ πρὸς αὐτὸ τὸ φῶς ἀναγκάζοι αὐτὸν βλέπειν, ἀλγεῖν τε ἂν τὰ ὄμματα καὶ φεύγειν ἀποστρεφόμενον πρὸς ἐκεῖνα ἃ δύναται καθορᾶν, καὶ νομίζειν ταῦτα τῷ ὄντι σαφέστερα τῶν δεικνυμένων;
Οὕτως, ἔφη.

—Y si se le obligase a mirar al fuego, ¿no enfermaría de los ojos? ¿No desviaría sus miradas para dirigirlas a la sombra, que afronta sin esfuerzos? ¿No estimaría que esas sombras poseen, con todo, algo más claro y distinto que lo que se le hace ver?

Es decir que la natura humana, en tanto que conocimiento, puesta en relación con la lumbre absoluta, la niega y prefiere volver al mundo de la sombra, porque tiene más seguridad de ver algo, ya que, enfocado directamente, no puede verlo.

Εἰ δέ, ἦν δ' ἐγώ, ἐντεῦθεν ἕλκοι τις αὐτὸν βίᾳ διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάντους, καὶ μὴ ἀνείη πρὶν ἐξελκύσειεν εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἆρα οὐχὶ ὀδυνᾶσθαί τε ἂν καὶ ἀγανακτεῖν ἑλκόμενον, καὶ ἐπειδὴ πρὸς τὸ φῶς ἔλθοι, αὐγῆς ἂν ἔχοντα τὰ ὄμματα μεστὰ ὁρᾶν οὐδ' ἂν ἓν δύνασθαι τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν;
Οὐ γὰρ ἄν, ἔφη, ἐξαίφνης γε.
Συνηθείας δὴ οἶμαι δέοιτ' ἄν, εἰ μέλλοι τὰ ἄνω ὄψεσθαι. καὶ πρῶτον μὲν τὰς σκιὰς ἂν ῥᾷστα καθορῷ, καὶ μετὰ τοῦτο ἐν τοῖς ὕδασι τά τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων εἴδωλα, ὕστερον δὲ αὐτά: ἐκ δὲ τούτων τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ αὐτὸν τὸν οὐρανὸν νύκτωρ ἂν ῥᾷον θεάσαιτο, προσβλέπων τὸ τῶν ἄστρων τε καὶ σελήνης φῶς, ἢ μεθ' ἡμέραν τὸν ἥλιόν τε καὶ τὸ τοῦ ἡλίου.

—Si ahora se le arranca de la caverna y se lo arrastra por el sendero áspero y escarpado [fuera del muro] hasta la claridad del sol, ¿qué suplicio no será para él el ser así arrastrado? Qué furor el suyo, y cuando haya llegado a la luz libre, ofuscados sus ojos por el fulgor, ¿podría ver algo de la multitud de los objetos que llamamos seres reales?
—Claro, le sería imposible de primer intento.
—Sin duda necesitaría tiempo para acostumbrarse a ello. Lo que mejor distinguiría sería primero las sombras [por ejemplo la sombra de los árboles], luego las imágenes de los hombres y de los demás objetos pintadas en la superficie de las aguas [miraría donde se refleja la luz], finalmente los objetos mismos. De ahí dirigiría sus miradas al cielo, cuya vista sostendría con mayor facilidad durante la noche, a la claridad de la luna y de las estrellas, más que por el día y a la luz del sol.
—Sin duda.

En este pasaje Platón describe el acostumbramiento de la mirada: la sombra, los reflejos indirectos, hasta alcanzar la posibilidad de ver las cosas directamente.



Τελευταῖον δὴ οἶμαι τὸν ἥλιον, οὐκ ἐν ὕδασιν οὐδ' ἐν ἀλλοτρίᾳ ἕδρᾳ φαντάσματα αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸν καθ' αὑτὸν ἐν τῇ αὑτοῦ χώρᾳ δύναιτ' ἂν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷός ἐστιν.

—Finalmente estaría en condiciones no sólo de ver la imagen del sol en las aguas y en todo aquello en que se refleja, sino de fijar en él la mirada, de contemplar al verdadero sol en su verdadero lugar.

Ya se describió con anterioridad el proceso platónico de la anábasis del alma, su ascenso hasta alcanzar el punto culminante, y luego el descenso que sobreviene para cumplir el destino de la iluminación alcanzada. Éste es un ejemplo de esa anábasis, siguiendo etapas que Platón describe en forma muy minuciosa.

Καὶ μετὰ ταῦτ' ἂν ἤδη συλλογίζοιτο περὶ αὐτοῦ ὅτι οὗτος ὁ τάς τε ὥρας παρέχων καὶ ἐνιαυτοὺς καὶ πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὁρωμένῳ τόπῳ, καὶ ἐκείνων ὧν σφεῖς ἑώρων τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος.
Δῆλον, ἔφη, ὅτι ἐπὶ ταῦτα ἂν μετ' ἐκεῖνα ἔλθοι.
Τί οὖν; ἀναμιμνῃσκόμενον αὐτὸν τῆς πρώτης οἰκήσεως καὶ τῆς ἐκεῖ σοφίας καὶ τῶν τότε συνδεσμωτῶν οὐκ ἂν οἴει αὑτὸν μὲν εὐδαιμονίζειν τῆς μεταβολῆς, τοὺς δὲ ἐλεεῖν;
Καὶ μάλα.
Τιμαὶ δὲ καὶ ἔπαινοι εἴ τινες αὐτοῖς ἦσαν τότε παρ' ἀλλήλων καὶ γέρα τῷ ὀξύτατα καθορῶντι τὰ παριόντα, καὶ μνημονεύοντι μάλιστα ὅσα τε πρότερα αὐτῶν καὶ ὕστερα εἰώθει καὶ ἅμα πορεύεσθαι, καὶ ἐκ τούτων δὴ δυνατώτατα ἀπομαντευομένῳ τὸ μέλλον ἥξειν, δοκεῖς ἂν αὐτὸν ἐπιθυμητικῶς αὐτῶν ἔχειν καὶ ζηλοῦν τοὺς παρ' ἐκείνοις τιμωμένους τε καὶ ἐνδυναστεύοντας, ἢ τὸ τοῦ Ὁμήρου ἂν πεπονθέναι καὶ σφόδρα βούλεσθαι "ἐπάρουρον ἐόντα θητευέμεν ἄλλῳ ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ" καὶ ὁτιοῦν ἂν πεπονθέναι μᾶλλον ἢ 'κεῖνά τε δοξάζειν καὶ ἐκείνως ζῆν;
Οὕτως, ἔφη, ἔγωγε οἶμαι, πᾶν μᾶλλον πεπονθέναι ἂν δέξασθαι ἢ ζῆν ἐκείνως.
Καὶ τόδε δὴ ἐννόησον, ἦν δ' ἐγώ. εἰ πάλιν ὁ τοιοῦτος καταβὰς

εἰς τὸν αὐτὸν θᾶκον καθίζοιτο, ἆρ' οὐ σκότους <ἂν> ἀνάπλεως σχοίη τοὺς ὀφθαλμούς, ἐξαίφνης ἥκων ἐκ τοῦ ἡλίου;
Καὶ μάλα γ', ἔφη.
Τὰς δὲ δὴ σκιὰς ἐκείνας πάλιν εἰ δέοι αὐτὸν γνωματεύοντα διαμιλλᾶσθαι τοῖς ἀεὶ δεσμώταις ἐκείνοις, ἐν ᾧ ἀμβλυώττει, πρὶν καταστῆναι τὰ ὄμματα, οὗτος δ' ὁ χρόνος μὴ πάνυ ὀλίγος εἴη τῆς συνηθείας, ἆρ' οὐ γέλωτ' ἂν παράσχοι, καὶ λέγοιτο ἂν περὶ αὐτοῦ ὡς ἀναβὰς ἄνω διεφθαρμένος ἥκει τὰ ὄμματα, καὶ ὅτι οὐκ ἄξιον οὐδὲ πειρᾶσθαι ἄνω ἰέναι; καὶ τὸν ἐπιχειροῦντα λύειν τε καὶ ἀνάγειν, εἴ πως ἐν ταῖς χερσὶ δύναιντο λαβεῖν καὶ ἀποκτείνειν, ἀποκτεινύναι ἄν;
Σφόδρα γ', ἔφη.

—Después de esto dándose a razonar llegará a concluir que el sol es quien hace las estaciones y los años, quien lo rige todo en el mundo visible, y que es en cierto modo la causa de lo que se veía en la caverna. Por ver, es evidente que llegaría hasta estas reflexiones. Si llegase entonces a recordar su primera morada, la idea que en ella se tiene de la sabiduría y sus compañeros de esclavitud, ¿no se alborozaría de su mudanza? ¿No tendría compasión de las desdichas de aquellos?
—Seguramente.
—¿Crees que sentiría todavía celos de los honores, de las alabanzas y recompensas allí otorgados al que más rápidamente captase las sombras a su paso, al que recordase con mayor seguridad las que iban delante, detrás o juntas, y que por tal razón sería el más hábil en adivinar su aparición, o que envidiase la condición de los que en la prisión eran más poderosos y honrados? ¿No preferiría como Aquiles en Homero [cuando Odiseo lo encuentra en el mundo de los muertos], pasarse la vida al servicio de un pobre labrador y sufrirlo todo antes que volver a su primer estado y a sus ilusiones primeras?
—No dudo de que estaría dispuesto a soportar todos los males del mundo, mejor que vivir de esa forma en la caverna.
—Pues pon atención a esto otro: si de nuevo tornase a su prisión para volver a ocupar en ella su antiguo puesto, ¿no se encontraría como enceguecido en el súbito tránsito de la luz del día a la oscuridad?
—Desde luego.
—Y si mientras aún no distingue nada y antes de que sus ojos se hayan repuesto, cosa que no podría suceder sino después de pasado bastante tiempo, tuviese que discutir con los demás prisioneros sobre esas sombras, ¿no daría que reír a los demás, que dirían de él que por haber subido a lo alto ha perdido la vista, añadiendo que sería una locura que ellos quisiesen salir del lugar en que se hallan, y que si a alguien se le ocurriese sacarlos de allí y llevarlos a la región superior, habría que apoderarse de él y darle muerte?
—Indiscutiblemente.



Hasta aquí llegamos en la interpretación espiritual-cognoscitiva de la alegoría respecto de alguien que ha podido liberarse de la caverna y ha alcanzado a contemplar la luz del sol. Luego vuelve e intenta convencer a los otros de esas realidades, para hacerlos salir de la caverna a que miren el sol. La conclusión espiritual en la pregunta está en que no le creerían y que dirían que es mejor apoderarse de él y matarlo.

Ταύτην τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, τὴν εἰκόνα, ὦ φίλε Γλαύκων, προσαπτέον ἅπασαν τοῖς ἔμπροσθεν λεγομένοις, τὴν μὲν δι' ὄψεως φαινομένην ἕδραν τῇ τοῦ δεσμωτηρίου οἰκήσει ἀφομοιοῦντα, τὸ δὲ τοῦ πυρὸς ἐν αὐτῇ φῶς τῇ τοῦ ἡλίου δυνάμει: τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θέαν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον τιθεὶς οὐχ ἁμαρτήσῃ τῆς γ' ἐμῆς ἐλπίδος, ἐπειδὴ ταύτης ἐπιθυμεῖς ἀκούειν. θεὸς δέ που οἶδεν εἰ ἀληθὴς οὖσα τυγχάνει. τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.

—Pues ésa es precisamente, mi querido Glaucón, la imagen de la condición humana. El antro subterráneo es este mundo visible; el fuego que lo ilumina es la luz del sol; el cautivo que sube a la región superior y la contempla es el alma que se eleva hasta la esfera inteligible. He aquí a lo menos mi pensamiento, puesto que quieren saberlo. Sólo Dios sabe si es cierto. Por mi parte, la cosa me parece tal como la voy a decir: en los últimos límites del mundo inteligible está la idea del Bien[11] [es decir, fuera de este



> mundo, representado por la caverna], que se percibe con trabajo, pero que no puede ser percibida sin concluir que es la causa primera de cuanto hay de bueno y de bello en el universo,[12] que ella en este mundo visible produce la luz y el astro de quien la luz viene directamente, que en el mundo visible engendra la verdad y la inteligencia, que es preciso en fin tener puestos los ojos en esa idea si queremos conducirnos cuerdamente en la vida pública y privada.

La alegoría no se refiere ya a la caverna, sino al mundo, y el fuego es la idea suprema, la idea del Bien, que produce en el mundo la luz visible, reflejo de la luz inteligible. De esta distinción platónica surge el tema de los *visibilia et invisibilia Dei*, fundamental en nuestro Credo.

El mundo inteligible tiene su jerarquía, y el grado supremo de ella es la idea del Bien que Platón describe en este texto. La idea del Bien se proyecta por un estado iluminante a través de las otras ideas y penetra en el mundo. Lo primero que genera en él es la luz física y el sol de la cual esa luz llega a nosotros. Así desciende hasta el mundo, hasta la caverna, donde están los hombres.

La aplicación de la alegoría le sirve a Platón para señalar qué es el filósofo. Se establece así la diferencia con Cicerón; ambos representan dos modalidades del mundo antiguo.

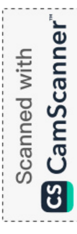
> Συνοίομαι, ἔφη, καὶ ἐγώ, ὄν γε δὴ τρόπον δύναμαι. Ἴθι τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ τόδε συνοιήθητι καὶ μὴ θαυμάσῃς ὅτι οἱ ἐνταῦθα ἐλθόντες οὐκ ἐθέλουσιν τὰ τῶν ἀνθρώπων πράττειν, ἀλλ' ἄνω ἀεὶ ἐπείγονται αὐτῶν αἱ ψυχαὶ διατρίβειν: εἰκὸς γάρ που οὕτως, εἴπερ αὖ κατὰ τὴν προειρημένην εἰκόνα τοῦτ' ἔχει. Εἰκὸς μέντοι, ἔφη. Τί δέ; τόδε οἴει τι θαυμαστόν, εἰ ἀπὸ θείων, ἦν δ' ἐγώ, θεωριῶν ἐπὶ τὰ ἀνθρώπειά τις ἐλθὼν κακὰ ἀσχημονεῖ τε καὶ φαίνεται σφόδρα γελοῖος ἔτι ἀμβλυώττων καὶ πρὶν ἱκανῶς συνήθης γενέσθαι τῷ παρόντι σκότῳ ἀναγκαζόμενος ἐν δικαστηρίοις ἢ ἄλλοθί που ἀγωνίζεσθαι περὶ τῶν τοῦ δικαίου σκιῶν ἢ ἀγαλμάτων ὧν αἱ σκιαί, καὶ διαμιλλᾶσθαι περὶ τούτου, ὅπῃ ποτὲ ὑπολαμβάνεται ταῦτα ὑπὸ τῶν αὐτὴν δικαιοσύνην μὴ πώποτε ἰδόντων;



> —Soy de tu parecer en cuanto puedo comprender tu pensamiento.
> —Consiente pues asimismo en no extrañarte de que los que han llegado a esa sublime contemplación desdeñen la intervención en los asuntos humanos, y que sus almas aspiren sin tregua a quedarse en ese eminente lugar. La cosa debe ser así si es conforme a la pintura que de ella he trazado. ¿Es de extrañar que un hombre, al pasar de esa divina contemplación a la de los miserables objetos que nos ocupan, se turbe y parezca ridículo, cuando antes de haberse familiarizado con las tinieblas que lo rodean se ve obligado a disputar ante los tribunales o en algún otro lugar acerca de sombras y fantasmas de justicia y explicar en qué forma los concibe, ante personas que jamás vieron la propia justicia?

Platón vincula el tema con el orden político, porque éste se funda en la justicia, pero si el que dirige la cosa pública no ha contemplado la justicia, ¿cómo la puede realizar en el orden político? He aquí la diferencia con Cicerón. El filósofo, el que recorre el camino desde la caverna a la luz inteligible, el que ha contemplado la justicia, vuelve e ilumina el acto político por el cual los hombres son congregados en la ciudad.

> Οὐδ' ὁπωστιοῦν θαυμαστόν, ἔφη.
> Ἀλλ' εἰ νοῦν γε ἔχοι τις, ἦν δ' ἐγώ, μεμνῇτ' ἂν ὅτι διτταὶ καὶ ἀπὸ διττῶν γίγνονται ἐπιταράξεις ὄμμασιν, ἔκ τε φωτὸς εἰς σκότος μεθισταμένων καὶ ἐκ σκότους εἰς φῶς. ταὐτὰ δὲ ταῦτα νομίσας γίγνεσθαι καὶ περὶ ψυχήν, ὁπότε ἴδοι θορυβουμένην τινὰ καὶ ἀδυνατοῦσάν τι καθορᾶν, οὐκ ἂν ἀλογίστως γελῷ, ἀλλ' ἐπισκοποῖ ἂν πότερον ἐκ φανοτέρου βίου ἥκουσα ὑπὸ ἀηθείας ἐσκότωται, ἢ ἐξ ἀμαθίας πλείονος εἰς φανότερον ἰοῦσα ὑπὸ λαμπροτέρου μαρμαρυγῆς ἐμπέπλησται, καὶ οὕτω δὴ τὴν μὲν εὐδαιμονίσειεν ἂν τοῦ πάθους τε καὶ βίου, τὴν δὲ ἐλεήσειεν, καὶ εἰ γελᾶν ἐπ' αὐτῇ βούλοιτο, ἧττον ἂν καταγέλαστος ὁ γέλως αὐτῷ εἴη ἢ ὁ ἐπὶ τῇ ἄνωθεν ἐκ φωτὸς ἡκούσῃ.
>
> —Nada de sorprendente veo en ello.
> —Un hombre sensato se hará la reflexión de que la vista puede ser turba-



da de dos maneras y por dos causas opuestas: por el paso de la luz a la oscuridad o por el paso de la oscuridad a la luz, y aplicando a los ojos del alma lo que acontece a los del cuerpo, cuando la vea turbada para distinguir ciertos objetos, en lugar de reírse sin razón de semejante perplejidad, examinará si proviene de que descienda de un estado más luminoso o si es porque, pasando de la ignorancia a la luz quede ofuscada por su fulgor excesivo. En el segundo caso la felicitará por su perplejidad; en el primero compadecerá su suerte.

Es decir, si la perplejidad nace del exceso de luz, es la felicidad; si la perplejidad nace del exceso de sombra, es la desdicha.

El filósofo, en primera instancia, realiza el camino especulativo: debe alcanzar el nivel de las ideas, sobre todo la idea de Bien y de Justicia; vuelto al mundo, es decir a la caverna, su misión es desencadenar a los hombres aunque le cueste la vida. Esta misión del filósofo, que Platón también describe con otros términos más adelante, no implica el acto fundacional presente en Cicerón, sino el acto de salvar el alma de quienes están en las sombras. De este acto de salvación filosófica dependerá la contextura política.

En otros términos, la concepción platónica de la filosofía es de carácter religioso; la concepción filosófico-política de Cicerón es de carácter práctico. ¿Cuál de los dos debe predominar en el acto político de Occidente, en un Occidente que está tomado por la destrucción de todas las formas políticas? ¿Debe predominar el filósofo capaz de ser muerto —Platón en otro pasaje dice "crucificado"— o el filósofo que, con el carácter ciceroniano, instaure el acto político fundacional?

Como Occidente vuelve a ser exigido en un acto completo de instauración a causa de la revolución cultural, ambos deben estar unidos, como lo estuvo en la estirpe que generó la concepción platónica y la ciceroniana. La filosofía de carácter salvífico-religioso debe ser padecida por un pueblo que quiera instaurar políticamente un Estado: alguien debe morir por esa justicia de la que habla Platón. Ese alguien es el filósofo, que en la misión salvífica no tiene más remedio que cumplirla con su muerte.



Pero ello no bastaría, porque si no está presente el acto de establecer el *imperium*, no hay alumbramiento de la ciudad, la ciudad no nace. En la concepción salvífica platónica el vínculo es personal; en la concepción ciceroniana de la ciudad el vínculo es institucional.

Ahora bien, Occidente está ante la quiebra de ambas instancias: la del vínculo personal y la de la existencia política.[13]

## Notas

[1] Alfred Ernout, en *Recueil de textes latins archaïques*, París, Éditions Klincksieck, 1973, propone la siguiente transcripción: *Cornelius Lucius Scipio Barbatus / Gneo patre prognatus, fortis vir sapiensque, / cuius forma virtuti parissima fuit; / consul, censor, aedilis qui fuit apud vos. / Taurasiam, Cisaunam <in> Samnio cepit. / Subigit omnem Lucaniam obsidesque abducit.*

[2] Si bien hablo del pasado romano, también lo hago del presente argentino, porque ésa es nuestra experiencia inmediata. En las cuestiones de la política y de sus fundamentos filosóficos no se puede hablar sólo de la teoría o de la historia del pasado, sino que hay que hablar de la experiencia concreta. En la situación presente la única salida para la Argentina y para todas las naciones es la salida romana, que consiste sustancialmente en unir una teoría política y una dolorosa experiencia de destrucción según lo muestra la historia expuesta brevemente. Quien desee profundizar estos temas debe leer el libro de Jérôme Carcopino, "César", en: *Histoire Romaine*, Tome II, La République Romaine de 133 a 44 avant J.C., Deuxième Partie, Paris, Presses Universitaires de France, 1950. (Hay traducción castellana: Madrid, Rialp, 1974), magnífico libro que recopila todos estos antecedentes.

[3] Esta convergencia es la que se ha roto en la actual teología de la salvación propugnada por los clérigos progresistas, que sólo ven el proceso histórico y no el vínculo del hombre con el cosmos, y le quitan entonces al acto de salvación una radicación en la historia, la hacen mero proceso.

[4] Ésta es la razón por la que nosotros, grecorromanos cristianos, no debemos hablar de raza, sino de estirpe según la noción romana. En el mundo hay estirpes, es decir fundaciones determinadas que tienen diverso origen, diverso destino y diverso itinerario. El estudio de la historia universal consiste en distinguir esas estirpes. Por eso no nos centramos en la noción de raza, que restringe el sentido de la historia. La perspectiva racista es propia del judaísmo, que confunde la estirpe

da de dos maneras y por dos causas opuestas: por el paso de la luz a la oscuridad o por el paso de la oscuridad a la luz, y aplicando a los ojos del alma lo que acontece a los del cuerpo, cuando la vea turbada para distinguir ciertos objetos, en lugar de reírse sin razón de semejante perplejidad, examinará si proviene de que descienda de un estado más luminoso o si es porque, pasando de la ignorancia a la luz quede ofuscada por su fulgor excesivo. En el segundo caso la felicitará por su perplejidad; en el primero compadecerá su suerte.

Es decir, si la perplejidad nace del exceso de luz, es la felicidad; si la perplejidad nace del exceso de sombra, es la desdicha.

El filósofo, en primera instancia, realiza el camino especulativo: debe alcanzar el nivel de las ideas, sobre todo la idea de Bien y de Justicia; vuelto al mundo, es decir a la caverna, su misión es desencadenar a los hombres aunque le cueste la vida. Esta misión del filósofo, que Platón también describe con otros términos más adelante, no implica el acto fundacional presente en Cicerón, sino el acto de salvar el alma de quienes están en las sombras. De este acto de salvación filosófica dependerá la contextura política.

En otros términos, la concepción platónica de la filosofía es de carácter religioso; la concepción filosófico-política de Cicerón es de carácter práctico. ¿Cuál de los dos debe predominar en el acto político de Occidente, en un Occidente que está tomado por la destrucción de todas las formas políticas? ¿Debe predominar el filósofo capaz de ser muerto —Platón en otro pasaje dice "crucificado"— o el filósofo que, con el carácter ciceroniano, instaure el acto político fundacional?

Como Occidente vuelve a ser exigido en un acto completo de instauración a causa de la revolución cultural, ambos deben estar unidos, como lo estuvo en la estirpe que generó la concepción platónica y la ciceroniana. La filosofía de carácter salvífico-religioso debe ser padecida por un pueblo que quiera instaurar políticamente un Estado: alguien debe morir por esa justicia de la que habla Platón. Ese alguien es el filósofo, que en la misión salvífica no tiene más remedio que cumplirla con su muerte.



Pero ello no bastaría, porque si no está presente el acto de establecer el *imperium*, no hay alumbramiento de la ciudad, la ciudad no nace. En la concepción salvífica platónica el vínculo es personal; en la concepción ciceroniana de la ciudad el vínculo es institucional.

Ahora bien, Occidente está ante la quiebra de ambas instancias: la del vínculo personal y la de la existencia política.[13]

## Notas

[1] Alfred Ernout, en *Recueil de textes latins archaïques*, París, Éditions Klincksieck, 1973, propone la siguiente transcripción: *Cornelius Lucius Scipio Barbatus / Gneo patre prognatus, fortis vir sapiensque, / cuius forma virtuti parissima fuit; / consul, censor, aedilis qui fuit apud vos. / Taurasiam, Cisaunam <in> Samnio cepit. / Subigit omnem Lucaniam obsidesque abducit.*

[2] Si bien hablo del pasado romano, también lo hago del presente argentino, porque ésa es nuestra experiencia inmediata. En las cuestiones de la política y de sus fundamentos filosóficos no se puede hablar sólo de la teoría o de la historia del pasado, sino que hay que hablar de la experiencia concreta. En la situación presente la única salida para la Argentina y para todas las naciones es la salida romana, que consiste sustancialmente en unir una teoría política y una dolorosa experiencia de destrucción según lo muestra la historia expuesta brevemente. Quien desee profundizar estos temas debe leer el libro de Jérôme Carcopino, "César", en: *Histoire Romaine*, Tome II, La République Romaine de 133 a 44 avant J.C., Deuxième Partie, Paris, Presses Universitaires de France, 1950. (Hay traducción castellana: Madrid, Rialp, 1974), magnífico libro que recopila todos estos antecedentes.

[3] Esta convergencia es la que se ha roto en la actual teología de la salvación propugnada por los clérigos progresistas, que sólo ven el proceso histórico y no el vínculo del hombre con el cosmos, y le quitan entonces al acto de salvación una radicación en la historia, la hacen mero proceso.

[4] Ésta es la razón por la que nosotros, grecorromanos cristianos, no debemos hablar de raza, sino de estirpe según la noción romana. En el mundo hay estirpes, es decir fundaciones determinadas que tienen diverso origen, diverso destino y diverso itinerario. El estudio de la historia universal consiste en distinguir esas estirpes. Por eso no nos centramos en la noción de raza, que restringe el sentido de la historia. La perspectiva racista es propia del judaísmo, que confunde la estirpe

con una sangre. En cambio para el romano la estirpe es un acto histórico que realiza la misión del hombre según una determinada circunstancia histórica.

[5] La perspectiva que abre Cicerón para entender nuestra historia tiene una vigencia inesperada en el mundo contemporáneo. La historia hispanoamericana del s. XX es muy profunda porque se abren posibilidades de interpretación verdaderamente tradicionales y creadoras al mismo tiempo, según nos ubiquemos en una u otra línea y según orientemos la reflexión respecto del momento tan complejo que vivimos.

[6] No se trata de exaltar la monarquía en contraposición con el régimen republicano moderno de corte morenista, por ejemplo. Se trata de distinguir el espíritu objetivo que define la cultura y separarlo del subjetivismo que no permite su profundización. La cultura es el espíritu objetivo, y en esta perspectiva debo distinguir que la historia, en el sentido de las estirpes, es fundación de las monarquías.

[7] El contemplar los astros es en Platón el signo de la contemplación del mundo celeste; Platón vuelve por una imagen a la idea del filósofo contemplante por la astronomía. Entonces el sabio, según Platón, es considerado un perfecto inútil y apartado, cuando no muerto.

[8] José Manuel Peramás (1732–1793), *La República de Platón y los guaraníes*, Buenos Aires, Emecé, Biblioteca de Filosofía e Historia, 1946. (Título original: *De administratione guaranica comparate ad Rempublicam Platonis commentarius*. Traducción y notas de Juan Cortés del Pino.)

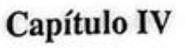
[9] Cicerón ha sido educado por la filosofía estoica o académico-peripatética. La actividad política lo sustrajo de esa meditación filosófica, a la que retorna en su casa de Tusculum para reflexionar sobre los grandes problemas del alma.

[10] En toda meditación de un texto en general y de uno antiguo en particular es importante subrayar los valores del vocabulario. Hay ciertas palabras claves que dan la contextura de la meditación cuando del significado de esas palabras, fundamentales dentro de la literatura latina y del pensamiento latino, hacemos derivar toda la problemática en estudio.

[11] Estas páginas sólo pueden ser comparadas con San Juan Evangelista.

[12] Preludia la definición de San Juan, "Dios es amor", que no está en ningún texto del Antiguo Testamento.

[13] En el caso puntual de la Argentina no están ni el filósofo ni el político en el sentido platónico-ciceroniano; por ello no hay salida política ni religiosa, ya que la corrupción de la cosa pública y de la vida religiosa es total. No hay más remedio que buscar la salida en la línea del pensamiento platónico y ciceroniano, que nos ilustran sobre el rumbo a seguir. ¿Es posible seguir ese rumbo en las condiciones del mundo contemporáneo, en las de nuestro ámbito limitado y concreto? Sí, porque este pensamiento tiene una vigencia raigal, es independiente de las circunstancias históricas, atañe a la naturaleza misma del hombre. En ella está la orientación de la filosofía, señalada por Platón, y la orientación del acto político según lo concibe Cicerón. Por ello la salida es posible.



# Capítulo IV

# DEL HOMBRE ANTIGUO AL HOMBRE MODERNO

## 1. El problema de la interioridad

Señalaré algunos aspectos del panorama de transición del hombre antiguo al hombre moderno. Pero para completar la imagen del hombre antiguo grecorromano, un tema importante, quizás el más *importante*, es la consideración que ese hombre antiguo tuvo de la interioridad humana. Nosotros, los modernos, herederos de otras concepciones del hombre, muchas veces no nos representamos con suficiente claridad la perspectiva del hombre antiguo. En el hombre grecolatino, la interioridad es un elemento connatural de la physis humana: no hay polaridad entre hombre e interioridad humana. Para explicarlo mejor, veamos algunos ejemplos de la physis: la interioridad es al hombre lo que el vino a la vid, o lo que el aceite a la oliva. El vino está en la vid y el aceite en la oliva, pero no están polarizados respecto de la realidad que los contiene. De manera que cuando se lee en historias de la filosofía o de la cultura que el hombre antiguo grecolatino no tenía la conciencia de interioridad, característica del hombre cristiano, debe tomarse esta observación con cierta cautela. No existía en el sentido de polarización que se le da modernamente, pero sí existía en tanto que un elemento integrante de la physis humana, de la misma manera como se da en las imágenes de la naturaleza expuestas. La interioridad

griega o romana es un elemento concurrente, subyacente, que no precisa del acto de la conciencia para completarlo. Por eso ocurre un fenómeno curioso que no pueden explicar quienes sostienen que en el hombre grecolatino la interioridad es, si no inexistente, por lo menos muy débil o precaria. El fenómeno al que me refiero es el siguiente: ¿de dónde procede la noción de inmortalidad del alma? La noción de inmortalidad del alma muestra el decurso de la interioridad, en la medida en que concibe una sustancia separada que está cargada de todas las virtudes de la conciencia (eso en definitiva es el alma).

Ahora bien, si recurrimos al Antiguo Testamento, no hay ningún detalle que haga suponer que el hebraísmo veterotestamentario concibiera la inmortalidad del alma separada. No hay ningún texto en todo el Antiguo Testamento que pueda aportarse para sostener esta noción, con excepción de los últimos libros, que están influidos por la corriente helénica, y que por otra parte están escritos en griego. En cambio, en el mundo griego esta noción aparece con bastante intensidad a partir del período platónico, es decir, del s. IV a.C., subrayando el carácter separado del alma, de la inmortalidad del alma, como una búsqueda de esa interioridad que subyace en la physis humana, de la misma manera que el vino en la vid o el aceite en la oliva.

Es el acto de la inteligencia griega por el cual extrae de lo humano "el vino o el aceite de la interioridad". En cambio, en la orientación del mundo veterotestamentario esta noción no existe. Dentro del mundo grecolatino habría dos grandes etapas: la primera consistiría en manifestar la interioridad como un elemento de la physis; la segunda sería la etapa de la búsqueda de la interioridad y de su expresión absoluta. El tema de la interioridad del alma está presente en el célebre texto de Heráclito (fragmento 45):

> Ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ' ἂν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν. οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

Supuesto que la recorrieras, no podrías encontrar los límites del alma, incluso si anduvieras todos sus caminos: tan profundo logos posee.

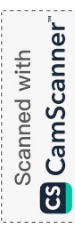


Heráclito no es un filósofo que subraye claramente el tema de la inmortalidad del alma, pero sí subraya el tema de la interioridad del logos; quiere decir que todo el cosmos y todo el hombre está penetrado por el logos, que es absoluta interioridad. Sin embargo, Heráclito no afirma la inmortalidad del alma. En la segunda etapa, en la de la búsqueda de la interioridad del hombre, que se va a traducir en el tema de la inmortalidad del alma, el mundo griego prepararía la importantísima noción de *persona*. Ésta es otra noción que no se encuentra en el Antiguo Testamento, y mucho menos la noción de *persona humana*.

De las dos etapas grecolatinas, la primera coincide con una relación del mundo y del hombre en la que éste es physis, como la totalidad del mundo; la segunda coincide con un itinerario de búsqueda, cuyo representante máximo es Platón, aunque no sólo él, sino que abarcaría desde el s. IV a.C. hasta el fin de la Antigüedad.

Para entender esta relación, conviene también estudiar otros signos del mundo griego, por ejemplo las artes plásticas, y más concretamente la arquitectura. ¿Por qué el templo griego no tiene nada adentro? El templo griego es lo que se ve, no lo que está adentro, a diferencia del verdadero templo cristiano, que no es lo que se ve desde afuera, sino la interioridad que recubre. El templo griego es expresión aparente de una máxima exterioridad, porque es el rostro que nosotros contemplamos; de allí el valor de la columnata, del frontispicio y de todos los elementos arquitectónicos que estructuran esa realidad. Porque la interioridad del templo griego es esta manifestación: su rostro interior coincide con su rostro exterior. Esa absoluta coincidencia en la arquitectura es exactamente lo mismo que afirmé del olivo, de la vid o de la physis del hombre. El logos de la arquitectura griega reside en definitiva en la expresión que percibimos sensiblemente por la vista.

Esta concepción se trasladaría a todas las formas plásticas griegas, de las que deduciríamos un principio fundamental: interioridad y exterioridad adquieren en el arte plástico griego su condición absolutamente excepcional e imperecedera, ya que no hay ninguna forma arquitectónica o escultórica que haya dado esta modalidad, porque no



correspondería a ninguna de las nociones o experiencias de lo humano que han legado otras culturas. Solamente lo griego contiene esta relación.

Habría que indagar con mayor propiedad el curso de la interioridad griega, cómo culmina y cómo decae. La decadencia de este principio la encontramos hacia el fin de la antigüedad grecorromana y los comienzos del cristianismo. En este período —fines del s. I a.C. y primer siglo de nuestra era— Oriente se vuelca sobre Occidente, que está ávido de otra forma de interioridad. Ya no percibe el carácter explicado, característico del mundo grecolatino. Por eso el mundo griego y el romano sufren la invasión de cultos y de misterios orientales diversos, poseedores de una mística que pretende descubrir una interioridad del hombre y dar con el secreto de la existencia humana. Entre estos cultos orientales está el cristianismo.[1]

En el mundo antiguo grecolatino acontecería, hacia fines del período romano, una crisis del vínculo entre interioridad y physis humana, que se manifestaría en una nueva búsqueda de la interioridad. Es en esta coyuntura donde intervienen de modo poderoso las corrientes judeohebraica, la judeocristiana y la cristiana en sentido estricto. Es una coyuntura muy compleja e importante para entender el decurso de los siglos venideros, porque el mundo antiguo grecolatino, estructurado sobre la imagen dada del templo, de la vid o del olivo, ese mundo ha perimido para siempre y es tomado por estas corrientes místicas de Oriente que pretenden proponer una imagen de la interioridad del hombre. Ya no interesa la armonía cósmico-humana, no interesa el logos perfecto que rige esta relación: interesa el mundo interior de cada hombre, que abre una perspectiva nueva en la historia. Siempre que le demos un significado estricto a esta perspectiva, se la podría denominar "descubrimiento del espíritu", como una dimensión interior absoluta, desvinculada del cosmos, de su armonía y de las relaciones que de ella podríamos inducir. Cada interioridad humana vale ahora como un absoluto.

La indagación propuesta es muy compleja, pero conviene subrayar que en la herencia recibida por nosotros debemos discernir tres elementos: el típicamente judaico, el judeocristiano y el típicamente cristiano, que se entrecruzan, que luchan en los primeros siglos del cristianismo, aproximadamente hasta el s. V. De esta lucha va a surgir la relación del mundo griego con el mundo cristiano y el repliegue de los elementos judaico y judeocristiano. Europa medieval —y postmedieval— nace de esta coyuntura. La herencia griega es asumida en la interioridad cristiana, que repliega y relega la noción hebraica. La unidad de herencia griega e interioridad cristiana construye la Edad Media.



## 2. La inmortalidad del alma

Detengámonos en estos dos aspectos que se refieren a la orientación hebraica y a la orientación cristiana para advertir la importancia de la coyuntura señalada. Sostuve que es vano buscar en algún texto del Antiguo Testamento la noción de inmortalidad del alma. La primera pregunta que ocurre formularse es: ¿cómo concebían los hebreos, los doctores y los teólogos hebreos, los peritos en la ley, la noción de inmortalidad del alma en cuanto al hombre? Es un asunto difícil de contestar, pero los estudiosos de este problema subrayan que para el hebreo lo que podría considerarse alma humana se resumiría *post mortem* en una suerte de fondo común, ya que las almas retornan a esa entidad común que los textos antiguos denominan "el seno de Abraham". Esta existencia *post mortem*, separada del mundo, no implica la existencia del alma individual, personal y consciente: esto es seguro. La conciencia humana respecto del alma no implica un vínculo con la dimensión divina, sino que la noción de "seno de Abraham" señala una existencia difusa, aconsciente o inconsciente, de la cual un futuro gesto de Dios extraería en el fin de la historia, o en el fin del mundo, determinadas entidades personales, a las que se les podría atribuir la condición de almas, tal como nosotros la entendemos ahora. La noción hebraica de "seno de Abraham" influye poderosamente en todas las concepciones consecuentes respecto de la vida histórica misma; se

entendería así la tendencia judeohebraica a las formas comunitarias, socializantes, socialistas, comunistas, tendencia que se observa en el judaísmo postmedieval y que tendría su raíz en una doctrina teológica del hebraísmo que habría que estudiar más profundamente.

Ésta es la razón por la cual el hebraísmo, contra lo que parece, no subraya la noción de *persona humana*, aunque en la actualidad sea el que esgrime la dignidad de la persona humana; pero en sus textos fundamentales, los del Antiguo Testamento u otros textos hebraicos extracanónicos, la persona humana no interesa, ya que no juega esa noción, inexistente e imposible. He aquí un principio fundamental del hebraísmo, que por influencia de la diáspora, es decir, la llegada de los cultos orientales a Occidente, se va a incorporar larvadamente en el *substratum* del mundo occidental y aflorará en un instante determinado.

Dentro de la noción hebraica debemos anotar entonces:

1) La falta de la noción de inmortalidad del alma personal, separada, consciente.

2) La falta de la noción de persona en el sentido de su régimen histórico, de su presencia histórica, no en el sentido del alma separada, solamente, sino tal como opera en el marco temporal.

Estas dos nociones no son características del hebraísmo, que aportaría en cambio una fuerte noción de solidaridad de todo el plasma humano, noción que se proyecta en un mundo trascendente denominado "el seno de Abraham", donde no está la noción de alma personal ni de conciencia.[2]

Frente a esta concepción, la orientación cristiana parte de un dato fundamental que no ha sido suficientemente subrayado: en la trascendencia divina la unidad de Dios es inconcebible sin las personas, ya que el cristianismo coloca la noción de *persona* en la misma trascendencia divina desde el momento que afirma el Misterio Trinitario. Al subrayar en el Misterio Trinitario la existencia de las tres Personas Divinas, coloca en el mundo trascendente la posibilidad de proyectar la noción de persona al mundo humano. De la teología trinitaria, contrapuesta a la teología hebraica, nacen en realidad las nociones de

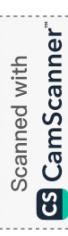


interioridad, de inmortalidad, de alma consciente, y de persona, que es característica del cristianismo. La afirmación de la teología trinitaria aconteció en los cuatro primeros siglos a nivel de los concilios ecuménicos helénicos, que forjaron el vocabulario, la doctrina y el dogma, y establecieron el repliegue de las nociones hebraicas. En los cuatro primeros siglos cristianos fue derrotado el judeocristianismo, que pretendía mantener al cristianismo insumido en el judaísmo, y de allí proyectar las nociones de éste en el orden de la Iglesia, del hombre, de su destino, etcétera.

Vemos entonces que la orientación cristiana aportará un elemento contrapuesto a los que discernimos en el mundo hebraico, y en cierto modo posibilitará la recuperación de la herencia griega agregándole la polarización que implica la conciencia personal. En una palabra, toda la noción griega del mundo y del hombre es asumida en tanto que physis, pero el cristianismo le agregaría la posibilidad de discernir la interioridad humana como un dato polarizado que vale *per se*, sin necesidad del cosmos ni de otras realidades, pero que no excluye la herencia griega. De este vínculo contrapuesto nace la Edad Media, proyección del vínculo heleno-cristiano a nivel de la concepción del hombre.

## 3. El hombre gótico: la physis y la razón

El hombre cristiano medieval tiene su más elevada expresión en el hombre del s. XIII, que por comodidad denominamos "hombre gótico", en razón de las energías despertadas por el vínculo heleno-cristiano; en este hombre se manifestaría el despunte del poder de la razón como extrema forma de lo humano. Para el hombre gótico de fines del s. XIII, que es un hombre constructor, un hombre que tiene la capacidad de abstraer y de formular las más delicadas doctrinas racionales, hombre es la potencia de la razón en la que se insumen el pasado griego y la interioridad cristiana, vigentes en el acto de la razón, que razona e intelige.



Por esta interpretación los orígenes del racionalismo moderno están ubicados en la crisis de la interioridad cristiana. Santo Tomás señala ese momento culminante en que la razón pretende tal poder, que aspira a incluir la noción de Misterio. En la *Summa contra gentiles* y en otros textos pretende dar una explicación racional de la Resurrección partiendo justamente del dato de la inmortalidad del alma. Llega a tal extremo el valor que se coloca en esta explicación, que constituye el fundamento para que la razón insuma al Misterio y entonces lo destruya. Personalmente considero este texto de Santo Tomás el signo de la muerte de la interioridad cristiana, en el sentido señalado. Van a surgir otras formas, pero el hombre medieval sucumbe ante el esfuerzo y la potencia de la razón.

Naturalmente, en el hombre gótico intervienen muchas energías, muchas tendencias. A esa posición tomista por la que la razón va a explicar incluso el Misterio de la Resurrección, se enfrentan otras tendencias místicas, sobre todo en el ámbito y en la historia de la lengua germánica, de la cultura germánica, en la que encontraríamos el nuevo recurso de proponer la interioridad del hombre, pero no sujeta al poder de la razón. El despliegue de esta tendencia mística nace con el célebre místico dominicano, cofrade de Santo Tomás y formado en París en los círculos tomistas, pero que *se le* opone por el dato de la interioridad absoluta: me refiero a Meister Eckhart. Para Meister Eckhart la interioridad del hombre es tan absoluta, que *coincide* con la interioridad de Dios, por lo que no necesita el poder de la razón; ella es un mero bastón de peregrino que nada dice de lo que es el *hombre*. En el pensamiento de este monje, teólogo y místico de comienzos del s. XIV, despuntarían las tendencias, en el ámbito de la lengua germánica, de lo que será el redescubrimiento de la interioridad, pero desvinculada del cristianismo.

Frente a la noción del hombre gótico, que lo funda todo en el poder de la razón, que es culminante de la interioridad del hombre, va a proponerse el retorno a la physis en el mundo del Renacimiento, retorno que implica forzosamente una vuelta a la herencia heleno-romana, una vuelta al mundo "pagano". Esta vuelta del Renacimiento a la physis es un intento de recuperar la totalidad del hombre, que no está expresado solamente en la razón raciocinante, por lo que los pensadores renacentistas buscarán otras vías para inteligir lo humano. Pero la razón raciocinante, con todo su poder, ha despertado y ejerce ese poder en el mundo y en el hombre, situación de la cual el hombre renacentista y postrenacentista ya no podrá liberarse.



Desde ese momento encontraremos, en relación con la noción de hombre en Occidente, dos líneas paralelas:

1) La que procede del racionalismo de fines de la Edad Media como consecuencia de la crisis del hombre gótico;

2) La que procede de la búsqueda de una interioridad que recupere la totalidad de la unión heleno-cristiana.

Ambas tendencias son las que en estos momentos están en pugna por debajo de todos los acontecimientos presentes.

Resumiendo entonces: de alguna manera somos herederos de las fuentes de la Antigüedad, fuentes que fueron traducidas y han llegado hasta nuestro tiempo de distinto modo. Al decir Antigüedad entiendo diversos elementos que podemos desplegar: el elemento helénico, el romano, el hebraico y el cristiano, sustancialmente. Estos elementos están presentes, se sintetizan, entran en pugna, se excluyen, *pero siempre están presentes*. Lo están como consecuencia de razones lingüísticas; nosotros hablamos una lengua neolatina, romance, y por ello estamos inscriptos en el elemento romano; somos de religión cristiana, y cristianismo es contrapuesto a hebraísmo, etcétera. Estos cuatro elementos en pugna, en síntesis, en desplazamiento, están por tanto siempre presentes, y la historia de estos dos mil años es la historia de esta relación, muy compleja, que no se refiere al mundo, sino al hombre. Esto es lo que quiero subrayar en primera instancia: la profunda diferencia con el mundo griego, en que hombre significa impostación en el cosmos, en tanto que en estos dos mil años cristianos hombre quiere decir interioridad.

En segunda instancia, dentro de estas fuentes de la Antigüedad observamos una contradicción profunda entre hebraísmo y cristianismo, pero como *ambos* intervienen en la historia de estos dos milenios,

dicha contradicción debe tenerse en cuenta para explicar ciertos fenómenos o situaciones, contradicción que se manifiesta precisamente en la concepción del hombre. El hebraísmo subraya la pertenencia del hombre a un fondo común, "el seno de Abraham". El cristianismo subraya la pertenencia del hombre a sí mismo, en un ámbito absolutamente personal de su conciencia y en un vínculo bilateral con la divinidad, que será el fundamento de la mística cristiana. Esto despliega la interioridad humana con características que no tenía el hombre griego, características que denomino, en forma provisoria, "descubrimiento del espíritu"; el hombre descubre la interioridad del espíritu que habita en sí mismo, que tiene una dimensión nueva y que lo proyecta al mundo. Sería ésta la historia del cristianismo en sus primeros catorce siglos.

En tercera instancia: en el hombre así considerado despierta el poder de la razón raciocinante, que se ejerce sobre el mundo y sobre el dato excluyente del Misterio. Ella resulta más amplia que el Misterio, porque lo explica, y más amplia que la physis, porque la domina. En esto se contrapone al mundo griego, donde el círculo mayor es *physis* y el círculo menor es *ratio*. En el mundo moderno en cambio el círculo mayor es *ratio* y el menor es *physis*. Hay entonces una total contraposición. ¿De dónde procede esta total contraposición? De la quiebra de la interioridad del hombre cristiano, que abandona la totalidad del mundo y del hombre al poder de la razón.

De este racionalismo postmedieval nacen las tendencias modernas y contemporáneas que conciben al hombre de distintas maneras: el *evolucionismo*, a nivel de la pura naturaleza vegetativa y animal; el *marxismo*, en una formulación social en que la razón humana es culminante de la evolución de la materia, pero es una evolución cualitativa que tiene su máxima fase de expresión en el Estado, que encarna la máxima cualidad de lo humano.

Todas estas líneas nacen de la quiebra de la interioridad del hombre cristiano, de subrayar el poder y la autonomía de la razón, y de darle a ésta un ámbito mayor que el de la physis. El hombre postmedieval, el hombre moderno, el hombre marxista, se contraponen al mismo tiempo al hombre griego, al hombre romano y al hombre cristiano. Subsiste entonces una pregunta: ¿se contraponen al hombre hebraico? ¿O es en definitiva una expresión histórica de la teología hebraica aplicada al hombre? Queda planteado el interrogante y su posterior tratamiento y desarrollo.



## 4. El *homo potens rerum*

Para examinar el contenido del hombre moderno hay que partir del Renacimiento, entendido aquí como un regreso a la physis, de donde surgiera la meditación helénica. Este regreso a la physis, que se cumple a lo largo de los s. XV y XVI, tendrá ciertas consecuencias especulativas distintas de las consecuencias griegas en razón de la situación del hombre europeo en ese momento histórico.

El Renacimiento no debe ser concebido sólo como una contraposición a la Edad Media, o como la instauración de un hombre irreligioso, meramente racionalista, porque no es así.

Hay que indagar la diferencia entre el hombre medieval y el hombre renacentista según esta distinción: el hombre medieval es un hombre trabajado, vinculado y referido siempre a los símbolos. En él siempre operan de alguna manera los símbolos. En nuestra terminología lo denominaríamos el *homo symbolicus*. Significa que en el hombre medieval hay una potencia de inteligir por los símbolos, de expresión en los símbolos, de creación de símbolos o de transformación de símbolos, ya que se halla en el cruce de dos dimensiones fundamentales para entender el mundo medieval, que son los *invisibilia et visibilia Dei*. Conviene darle esta denominación, porque corresponde a la categoría espiritual, religiosa, teológica: es una terminología que las abarca a todas. No es sólo una referencia filosófica, como decir por ejemplo la trascendencia y la inmanencia, o el mundo de las ideas y el mundo de la naturaleza, o el mundo de Dios y el mundo de la creatura. Todas estas nociones están implícitas en la expresión utilizada.

Esta terminología abarca otras posibilidades y formulaciones, de manera que el vínculo de estos dos niveles hace necesaria la creación, la experiencia y la intelección de los símbolos. No se puede entender al hombre medieval al margen de ellos, que lo formaron y que él formó. Es un asunto complejo, ya que estos símbolos están cargados de toda la tradición proveniente de la más remota Antigüedad, de lo que llamaríamos "el pasado prehistórico", de toda la antigüedad sacra y del período precedente a los s. XI y XII. Estos símbolos resultan ricos, complejos, y aluden a diversos rumbos de la realidad y la refieren por una dinámica muy particular: precisamente es esto lo que cambia en el Renacimiento.

El hombre del Renacimiento es un hombre de la physis, lo que significa que vuelca su mirada a lo que tiene delante de sí, sin perder la noción de divinidad o de trascendencia. En él siguen vigentes los ingredientes cristianos, la Fe, la teología, etcétera, con una fuerza muy poderosa, tanto que las polémicas que suscitan estas posiciones son también poderosas. De ninguna manera estos ingredientes han muerto, pero el hombre es trabajado por otra perspectiva: la que implica el retorno a la physis.

¿Qué quiere decir "retorno a la physis"? Quiere decir que después de la curva de las abstracciones medievales se retorna a la physis: en los s. XV y XVI el hombre desciende a lo concreto y abandona aquel mundo abstracto.[3] Ya no interesan las especulaciones de la Escolástica: ahora interesa el cosmos concreto que el hombre tiene adelante. Esto influirá decisivamente en toda la cultura, en todo el espíritu del Renacimiento. A su vez, desde esta visión de la physis comenzará nuevamente un ascenso de la abstracción, cuyo punto culminante serán Kant y Fichte (s. XVIII).

No puede entenderse el marxismo, que nace precisamente de la curva que se inicia con el retorno renacentista a la physis, sino luego que la curva de las abstracciones medievales ha caducado. Luego que la curva especulativa medieval cae, comienza de nuevo el ritmo del conocimiento desde la physis a los grandes filósofos idealistas del s. XVIII: de allí surge Marx. Por ello el marxismo es el resultado de una connotación, de un contenido concreto de la curva iniciada por este retorno a la physis. La curva medieval tiene un contenido concreto: lo que se denominó *homo symbolicus*, que intenta acoger en los símbolos las realidades enteras, referirlas unas a otras, vincularlas en un organismo armonioso y definirlas por su posición en ese mundo jerárquico y jerarquizado.



La curva que nace del Renacimiento tiene otro contenido concreto. ¿Cuál contenido concreto? Es lo que intentamos definir para poder ubicar, como resultado de ella, el *hombre marxista*. De otra manera no se puede entender la situación presente, en la que puede darse una alianza de la antigua teología medieval (de sus restos o de lo que supuestamente sería su continuidad) con la filosofía marxista. No se puede entender este panorama si no se lo plantea de este modo.

El retorno a la physis que acontece en el s. XV no es un retorno como si se tratara de volver al mundo griego, pues éste ha perimido. Los renacentistas no pueden volver a vivir la experiencia de los dioses en el sentido helénico. El retorno a la physis se realiza a la manera de un conocimiento empírico, ya que al Renacimiento le interesa conocer la estructura de la realidad. Por ello adviene el despliegue de las ciencias empíricas, que continuará en la curva iniciada y cuyos resultados por ahora no abordamos.

Al mismo tiempo la vuelta a la physis plantea el problema de la condición del hombre. ¿Qué es el hombre en el contexto de la physis? Ante esta pregunta los filósofos del Renacimiento advierten que el hombre tiene una potencia de dominio, que de dos círculos concéntricos a los que podríamos denominar *physis* y *ratio*, para el renacentista es mayor el círculo correspondiente a *ratio*. La physis está contenida en la razón, y he aquí su diferencia profunda con el mundo griego, para el cual la razón está contenida en la physis. Se trata naturalmente de una esquematización, fundamental para entender la diferencia del mundo específicamente griego y del Renacimiento, que es un retorno a lo griego. Esta profunda diferencia connotará toda la curva especulativa desde el s. XV hasta el presente, en que observaríamos el último resultado de esa referencia.

Esta terminología abarca otras posibilidades y formulaciones, de manera que el vínculo de estos dos niveles hace necesaria la creación, la experiencia y la intelección de los símbolos. No se puede entender al hombre medieval al margen de ellos, que lo formaron y que él formó. Es un asunto complejo, ya que estos símbolos están cargados de toda la tradición proveniente de la más remota Antigüedad, de lo que llamaríamos "el pasado prehistórico", de toda la antigüedad sacra y del período precedente a los s. XI y XII. Estos símbolos resultan ricos, complejos, y aluden a diversos rumbos de la realidad y la refieren por una dinámica muy particular: precisamente es esto lo que cambia en el Renacimiento.

El hombre del Renacimiento es un hombre de la physis, lo que significa que vuelca su mirada a lo que tiene delante de sí, sin perder la noción de divinidad o de trascendencia. En él siguen vigentes los ingredientes cristianos, la Fe, la teología, etcétera, con una fuerza muy poderosa, tanto que las polémicas que suscitan estas posiciones son también poderosas. De ninguna manera estos ingredientes han muerto, pero el hombre es trabajado por otra perspectiva: la que implica el retorno a la physis.

¿Qué quiere decir "retorno a la physis"? Quiere decir que después de la curva de las abstracciones medievales se retorna a la physis: en los s. XV y XVI el hombre desciende a lo concreto y abandona aquel mundo abstracto.[3] Ya no interesan las especulaciones de la Escolástica: ahora interesa el cosmos concreto que el hombre tiene adelante. Esto influirá decisivamente en toda la cultura, en todo el espíritu del Renacimiento. A su vez, desde esta visión de la physis comenzará nuevamente un ascenso de la abstracción, cuyo punto culminante serán Kant y Fichte (s. XVIII).

No puede entenderse el marxismo, que nace precisamente de la curva que se inicia con el retorno renacentista a la physis, sino luego que la curva de las abstracciones medievales ha caducado. Luego que la curva especulativa medieval cae, comienza de nuevo el ritmo del conocimiento desde la physis a los grandes filósofos idealistas del s. XVIII: de allí surge Marx. Por ello el marxismo es el resultado de una connotación, de un contenido concreto de la curva iniciada por este retorno a la physis. La curva medieval tiene un contenido concreto: lo que se denominó *homo symbolicus*, que intenta acoger en los símbolos las realidades enteras, referirlas unas a otras, vincularlas en un organismo armonioso y definirlas por su posición en ese mundo jerárquico y jerarquizado.



La curva que nace del Renacimiento tiene otro contenido concreto. ¿Cuál contenido concreto? Es lo que intentamos definir para poder ubicar, como resultado de ella, el *hombre marxista*. De otra manera no se puede entender la situación presente, en la que puede darse una alianza de la antigua teología medieval (de sus restos o de lo que supuestamente sería su continuidad) con la filosofía marxista. No se puede entender este panorama si no se lo plantea de este modo.

El retorno a la physis que acontece en el s. XV no es un retorno como si se tratara de volver al mundo griego, pues éste ha perimido. Los renacentistas no pueden volver a vivir la experiencia de los dioses en el sentido helénico. El retorno a la physis se realiza a la manera de un conocimiento empírico, ya que al Renacimiento le interesa conocer la estructura de la realidad. Por ello adviene el despliegue de las ciencias empíricas, que continuará en la curva iniciada y cuyos resultados por ahora no abordamos.

Al mismo tiempo la vuelta a la physis plantea el problema de la condición del hombre. ¿Qué es el hombre en el contexto de la physis? Ante esta pregunta los filósofos del Renacimiento advierten que el hombre tiene una potencia de dominio, que de dos círculos concéntricos a los que podríamos denominar *physis* y *ratio*, para el renacentista es mayor el círculo correspondiente a *ratio*. La physis está contenida en la razón, y he aquí su diferencia profunda con el mundo griego, para el cual la razón está contenida en la physis. Se trata naturalmente de una esquematización, fundamental para *entender la diferencia* del mundo específicamente griego y del Renacimiento, que es un retorno a lo griego. Esta profunda diferencia connotará toda la curva especulativa desde el s. XV hasta el presente, en que observaríamos el último resultado de esa referencia.

Recapitulando: para el mundo griego, physis es *la totalidad mayor*, y dentro de ella están el hombre y la razón; *para el Renacimiento* physis está incluida en una totalidad mayor, que es *la razón*, *por* lo que ésta tiene sobre aquella una suerte de derecho que *le viene* por su calidad, por su nobleza, por su carácter entitativo de superioridad sobre la physis. Para repetir con palabras actuales, la razón no es que *tenga más*, sino que *es más*, entitativamente es más y vale más.

Entonces, desde este punto de vista, se entiende la perspectiva que nace en el Renacimiento y considera al hombre como dueño del mundo, de ver en el hombre el ejercicio de un poder sobre el mundo, un poder irrestricto que no tiene otro límite que no sea el de la razón. Caducan entonces todos los límites sacros existentes para el hombre antiguo y medieval, caducan todos los límites objetivos dados por la naturaleza de las cosas.[4]

## *4a. Bernardino Telesio*

Telesio (1508–1588), un filósofo menor del Renacimiento, señala en un texto muy nítido lo que estoy explicando.[5]

> Ojalá puedan los hombres más adelante, dotados de una inteligencia más perspicaz, en medio de un ocio completo, escrutar la naturaleza de las cosas, de modo que el hombre no sólo sepa acerca de todas las cosas, sino que adquiera un poder sobre todas ellas.

Telesio es un filósofo del s. XVI cuyo texto está escrito en latín, en el que usa una expresión que tomamos como signo del hombre renacentista y moderno: el hombre debe ser *potens rerum*, no sólo *sciens rerum*. Y dice bien: *sciens rerum* sería el hombre theorético, contemplativo; es el hombre griego, que sabe acerca de las cosas. El filósofo renacentista afirma que esto no basta, ya que no define el ámbito que condice con el hombre: ser *potens rerum*, es decir que en lo más íntimo de la naturaleza del hombre hay una potencia que se ejerce sobre las cosas y que el hombre tiene un dominio sobre ellas que depende de



su propia naturaleza y no de aquellas. Resulta difícil traducir la expresión latina *potens rerum*, ya que el castellano no aduce con profundidad lo que el latín por su semántica.

En la naturaleza del hombre hay una condición esencial de dominio permanente, habitual y sin límite de las cosas: esto quiere decir *potens rerum*, según lo define Telesio, que recoge todas las líneas especulativas del pensamiento europeo.

## *4b. Leonardo da Vinci*

La figura que conforma este ideal renacentista, la figura genial, es la de Leonardo da Vinci; aunque no es propiamente especulativo, su obra está teñida de una especulación sobre el hombre muy revolucionaria y que merece un estudio detenido. Para abordar la figura de Leonardo debe leerse la novela *Leonardo da Vinci*, de Merejkovski, libro hondamente dramático y de gran genialidad novelística que ha replanteado con toda profundidad el carácter de Leonardo y de su época.[6]

Por eso, Leonardo dibujó máquinas, pensó técnicas y habló de toda esta dimensión que une el hombre a la physis, pero en tanto que *potens rerum*. No le interesaba a Leonardo un hombre desvinculado de la naturaleza, una suerte de especulativo en el sentido platónico; él era especulativo en tanto que podía manifestarse ese *homo potens rerum*.

Tenemos delimitada, sucintamente por cierto, una zona conceptual contrapuesta: el hombre medieval, que culmina un decurso, es el hombre simbólico en el sentido que su potencia humana se vuelca a una expresión religiosa, teológica, lírica y cultural que implica vivir en la relación de *visibilia et invisibilia Dei*, como cuadra a la mentalidad del hombre antiguo y a la teología cristiana. Esto caduca en el s. XV y surgiría el *homo potens rerum*, volcado al dominio de la realidad. De él nace la premisa ya mencionada: la razón humana incluye a la physis y tiene sobre ésta un cierto derecho entitativo.

## Notas

[1] Quien desee estudiar este proceso debe leer el libro de Franz Cumont, titulado *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París, 1906 [este libro cuenta con diversas ediciones y traducciones], para ver qué intensidad tuvo esta invasión desde la mitad del s. I a.C. hasta el triunfo del cristianismo, es decir, s. III o IV. El Imperio Romano, como una esponja, se embebió de estas tendencias provenientes del Cercano Oriente, que tuvieron resonancias muy complejas.

[2] Es necesario estudiar la proyección de las nociones señaladas a nivel del pensamiento postmedieval, moderno y contemporáneo; así como el profetismo hebraico se proyecta en el marxismo, también la teología hebraica se proyecta en muchas posiciones actuales que requieren mayor profundización.

[3] El pensamiento medieval surge alrededor del s. IX y va ascendiendo por una curva de alta abstracción, cuyo momento culminante es la Escolástica (s. XIII y XIV). Aquí tenemos una potencia de la razón abstrayente que olvida el espectáculo de la physis concreta y que se maneja con los símbolos para el conocimiento de la totalidad. Pero la natura concreta está alejada. Los signos de esta cumbre especulativa pueden verse en los escolásticos tardíos.

[4] Este esquema hace comprensible situaciones presentes que son el último resultado de la curva que se origina en el Renacimiento. En temas tan delicados como los de la naturaleza personal del hombre se llega hoy al absurdo de defender lo que se denomina "homofilia" y que teólogos católicos de Holanda se sumen a este concepto. ¿Cómo podría ocurrir esto en una perspectiva tradicional, no en el sentido de que permanezca muerta, sino que saque las conclusiones últimas de la herencia griega, romana, medieval, etcétera? Pero desde el punto de vista de las premisas renacentistas esto es posible, porque la razón frente al hombre mismo en tanto que physis no tiene ningún límite; no hay ninguna ley, no hay ningún derecho natural, no hay ninguna religión revelada que imponga un principio contrario a éste, porque la razón los incluye a todos.

[5] Cf. Telesio, Bernardino, *De rerum natura juxta propria principia libri IX*, 1586.

[6] Dimitri Merejkovski, *Leonardo da Vinci (Historischer Roman aus der Wende des fünfzehnten Jahrhunderts)*, Berlín, Deutsche Buchgemeinschaft, s.f. Traducción castellana: *La resurrección de los dioses (La novela de Leonardo da Vinci)*, Buenos Aires, Librería El Ateneo Editorial, 1952.

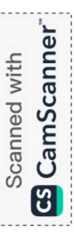
# Capítulo V

# EL HOMBRE POSTRENACENTISTA

La complicada situación referida en el capítulo anterior, a propósito del hombre renacentista, va a expresarse en lo que puede denominarse la "antropología científica" del Renacimiento y del post-Renacimiento. Las dos figuras más importantes a considerar son Descartes y Spinoza. Por cierto que no entraremos a explicar la filosofía de uno y otro, ya que no es nuestro propósito, sino que señalaremos las líneas conceptuales que van a confluir luego en el *hombre marxista*.

## 1. Descartes

Como se sabe, Descartes planteó la naturaleza del hombre dividida en dos realidades inconvertibles que son expresión de dos realidades metafísicas, también inconvertibles, denominadas en nuestro lenguaje *materia* y *espíritu*, pero que Descartes denomina *extensión* y *pensamiento*. Una cosa es la realidad extensa, es decir que ocupa un lugar, que tiene una dimensión geométrica: ésa es la materia; otra es el pensamiento, que se expresa en la conciencia del pensar, que define el principio de la filosofía de Descartes. Hay entonces dos planos metafísicos, es decir absolutos, que se reflejan en la realidad: ellos son la materia y el espíritu, la cosa extensa y la cosa *pensante*, la realidad extensa y la realidad del pensamiento. Son inconvertibles, son incomunicables, y son absolutamente distintas; el hombre está constituido



de ambos; entonces, ¿cómo puede armonizarse esta imposible relación? Desde este punto nace la filosofía de Descartes, que ahora no explicaremos.

Pero en este planteo está *claramente* señalado el *hecho de atribuir* al pensamiento, al acto de pensar, una absoluta potencia de autodominio, incluso con independencia del mundo: el pensamiento se ejerce sobre el mundo por imperio de su estructura interna, que se vuelca sobre el mundo. Como ejemplo en la actualidad podría proponerse la relación que hay entre una alta abstracción matemática o físico-matemática y su vigencia en la realidad empírica; es decir, que un matemático, mediante una serie de fórmulas absolutamente abstractas tiene incidencia, la más profunda y destructora, en la realidad. El paso de la abstracción a la realidad condiciona el poder de aquella y lo revela. El físico-matemático que está en su gabinete gobierna el mundo por el poder de abstracción. Esto es resultado de la filosofía cartesiana.

El hombre cartesiano alcanza una potencia de pensamiento y de *realización* del pensamiento a partir del pensamiento mismo, contra toda la tradición heleno-cristiana, que coloca en el hombre un vínculo de distinta naturaleza con las cosas y con Dios.

**2. Spinoza**

Quien avanza en esta línea y da el fundamento del pensamiento moderno es Baruch Spinoza, que por una suerte de audaz salto unifica ambas dimensiones, las hace una sola y propone la siguiente solución: sucede que a nuestro conocimiento, a nuestra limitación cognoscitiva, se presentan dos modalidades —la materia y el espíritu, la cosa extensa y la cosa pensante— provenientes de una sola realidad absolutamente única. Esta concepción es la base del famoso *monismo spinozista*, que está a su vez en la base del marxismo, su última consecuencia.

De este planteo de Spinoza surge la siguiente conclusión: Dios y el mundo son uno solo, no hay diferencias; materia y espíritu son lo



mismo; pensamiento y cosa pensada son lo mismo; pensamiento y realidad a la que se refiere son lo mismo. En una palabra, el *substratum* en el que se inserta o del cual surge toda referencia, toda realidad, toda manifestación es único y absoluto.

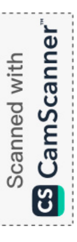
En realidad Spinoza expresa ciertas tendencias místicas del judaísmo, ya que el monismo filosófico spinozista sería una traducción racional de ciertas tendencias del misticismo cabalístico-hebraico. Porque la cábala hebraica propone en una de sus líneas una solución *emanantista* para toda realidad: hay una sola realidad, de la cual emanan, por degradación, distintas formas de ella, y la última de esas formas es la materia. Desde ese último nivel de degradación comienza ahora el retorno a la unidad originaria por un proceso en el cual la materia es suscitada, es estimulada a provocar esa curva de regreso. En el linde de la llegada y del retorno, allí está el hombre. El hombre es, en este linde de llegada y de retorno presente en la cábala, el elemento activo que obliga al retorno. Spinoza entonces parece haber traducido a una terminología racionalista ciertos principios de la antigua cábala hebraica.

De todas maneras, en el monismo de Spinoza interesa el proceso de manifestación y de emanación que le va a otorgar al hombre el poder activo sobre todas las realidades. Por eso en su *Ética*, Propositio LXVII, sienta Spinoza la siguiente sentencia:

> Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat et eius sapientia non mortis sed vitae meditatio est.

> El hombre libre piensa de todas las cosas, pero no de la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino una meditación de la vida.

Contra toda la ética y toda la teología del pasado medieval, Spinoza sienta esta verdad: que la muerte reintegra a esta totalidad; de modo que de ella no podemos hablar; debemos hablar de lo que está por encima del linde de la manifestación como un proceso constante de emersión, de manifestación y de emanación. Quien activa este proceso



de emanación es el hombre, porque a diferencia de la naturaleza pura, que es cerrada, el hombre tiene una apertura que le da un vínculo con estas realidades.

Resumiendo: proponemos un despliegue del pensamiento que parte de la physis y culmina en un momento de gran abstracción tanto en Grecia como en la Edad Media. Esta primera curva se cierra en los s. XIII y XIV, y está inscripta en las características de un hombre, el medieval, que vive inmerso en los símbolos, que siente el trasfondo de ellos como un mundo que lo protege y le señala el rumbo de la existencia, porque los símbolos son protectores y le indican al hombre su camino y la interpretación de ese camino.

Inmediatamente adviene un retorno a la physis y se inicia una segunda curva de inmersión y de despliegue. Esta curva comienza en el hombre del Renacimiento, que da por perimido el hombre simbólico y lo sustituye por el *homo potens rerum*. Es decir, el hombre que redescubre en la razón una potencia de dominio irrestricto; razón es más que physis, y siendo entitativamente más, tiene un dominio sobre ella.

Desde este punto se despliega ahora la curva especulativa que reconoce una serie de momentos y de grados. Nos interesa discernir el momento que se refiere al pensamiento, que ha de formular respecto del hombre una situación nueva: ese momento acontece en la filosofía cartesiano-spinozista, que hace del hombre la manifestación extrema de una única realidad, que le otorga por lo tanto un absoluto dominio activo sobre las cosas. El *homo potens rerum* de Spinoza es más que el del Renacimiento, porque tiene caracteres místicos, en tanto que el del Renacimiento es un hombre a quien le interesa el mundo como le interesa un factor empírico, pero no tiene tras de sí la mística cabalística señalada, que confiere al hombre un dominio místico sobre la realidad.

Llegamos al s. XVII, siglo que ha de producir en el pensamiento europeo la corriente del ateísmo, surgida del pensamiento de Spinoza, ya que si todo es la misma realidad, si todo es el mismo *substratum*, la noción de Dios perime. No hay Dios y creatura, Dios y naturaleza, Dios y hombre: estas distinciones caducan y esta caducidad parece



tener en Spinoza un tono religioso. Constituye por ello el fundamento del ateísmo moderno.

En adelante el proceso especulativo se va a combinar con el científico para dar en Marx la noción que éste tiene del hombre. De manera entonces que hasta el s. XVII nos encontramos con una transformación tan completa del panorama antiguo y medieval, que parece haber comenzado otra historia. Sin embargo, en ese lapso el pensamiento cristiano subsiste, no ha perimido: existen escritores, teólogos, artistas cristianos; la Iglesia es en Europa un poder sacro político que perdura y despliega su tarea misionera. Pero por debajo de la estructura especulativa circula esta nueva perspectiva que —interesa subrayarlo— a través del pensamiento de Spinoza y de otros pensadores y teólogos judíos del s. XVII inficiona el pensamiento cristiano de los s. XVII-XVIII; hay una contaminación cuyo resultado final vemos en la actualidad.

A fines del s. XVII y comienzos del s. XVIII la intervención del judaísmo de la diáspora sefardí en Europa es muy intensa, tanto que no existe un solo compartimiento del saber, una sola dirección especulativa e histórica donde no estén presentes. Por ello en el barroquismo del s. XVII se produciría la primera forma de pensamiento judeocristiano. Estamos aproximadamente en 1650, es decir, tres siglos antes de la situación presente. Pero el judeocristianismo del s. XVII tiene caracteres restringidos, más bien ocultos, se da en ciertos círculos, y no se manifiesta en una literatura abundante o de fácil acceso: es simplemente la intervención de la curva especulativa que nace en el s. XV a nivel de la herencia del hombre cristiano europeo. Todas estas condiciones hay que tenerlas en cuenta cuando se estudia el nacimiento del pensamiento marxista, que no puede entenderse sin este amplio trasfondo, pues culminará como resultado de la curva especulativa, cuyo principio es Spinoza. Spinoza, el teólogo, le da fundamento al filósofo e historiador Marx; entre ambos hay una sola curva.

## 2a. *Spinoza y Marx*

En primer lugar, Marx deduce las últimas *consecuencias del planteo* spinozista y unifica los resultados de esa curva a nivel del s. XIX.

En segundo lugar, Marx es heredero del planteo místico del judaísmo cabalista, que hace del hombre el motor activo de retorno de la realidad. De aquí nace la noción de revolución marxista, que es una revolución antisacra en el sentido de que le otorga al proceso revolucionario el ingrediente de ser estímulo de la integración del hombre. Sin la revolución no se alcanza la verdadera dimensión del hombre. Ésta es una noción mística en que Marx difiere de los racionalistas del s. XVIII. Esto no está expresado, no está explícito con estos términos, pero sí está implícito y hay que postularlo.

En tercer lugar, Marx es heredero de la confluencia judeocristiana, es decir la posibilidad de construir un hombre que haga a un lado el elemento trascendente de la Revelación y el elemento trascendente de la filosofía griega; un hombre radicado en la tierra que goce de los bienes que ésta le proporciona y que se desarrolle en ella según un orden horizontal. No interesa ya el orden vertical que implica el hombre medieval, sino el nivel del despliegue de la humanidad en la historia total de la humanidad.

En Marx tenemos entonces tres elementos fundamentales, a saber:

1) El elemento especulativo derivado de la filosofía posterior al Renacimiento, particularmente el pensamiento de Spinoza. Por eso Marx es monista: formula el dogma de la materia en constante evolución. ¿De dónde toma Marx esta noción? Del racionalismo del s. XVII.

2) Es heredero del planteo místico judeo-cabalístico que hace del hombre el estímulo activo del retorno de la realidad a una suerte de integración, que en Marx adoptará otro nombre.

3) Es heredero de la posición judeocristiana del s. XVII, que concibe un despliegue horizontal de la humanidad con un solo Dios, el del Antiguo Testamento, con una norma moral. Marx no rechaza esto, salvo que lo insume en su planteo materialista. Desde este punto de vista el marxismo sería una nueva religión, que podríamos definir como una "religión de la inmanencia del hombre" y que tiene por finalidad transformar las condiciones cósmicas y humanas: construir un "hombre nuevo". Por eso el marxismo disemina con insistencia el tema del "hombre nuevo", resultado dialéctico de la fusión de las tres posiciones señaladas: la especulativa, la mística y la religiosa judeocristiana.



El despliegue del desarrollo especulativo a partir del Renacimiento va a ensamblarse con la filosofía de Spinoza en el s. XVII, que representa el fruto maduro de un racionalismo inmanentista y que hemos interpretado a la luz del antiguo pensamiento hebraico. Aunque su filosofía sola no basta para explicar el desarrollo de la concepción moderna del hombre, es sin embargo muy importante, porque significa un corte, una fisura profunda con el pasado helénico y heleno-cristiano. Tomando como base la concepción spinozista, mostramos la relación que hay entre su monismo teológico y el monismo materialista de Marx. Ambos, uno del s. XVII, otro del s. XIX, representan la maduración de un pensamiento que es opuesto al pensamiento helénico. En la medida en que el pensamiento helénico expresa la noción de Revelación neotestamentaria, según nuestro punto de vista, ambos monismos son opuestos también al pensamiento cristiano.

Desde el s. XVII en adelante se proyecta entonces un pensamiento opuesto a la tradición especulativa, cuya culminación es Marx, quien resume estas consecuencias y plantea una nueva etapa, en la que estamos en este momento.

Para entender lo que llamamos "monismo materialista" de Marx es necesario retroceder a un planteo religioso-teológico; no basta el político, económico, social, ni siquiera el de una filosofía de la historia más o menos universalista. El trasfondo religioso-teológico del pensamiento de Marx se proyecta justamente en la segunda etapa de su desenvolvimiento, cuando marxismo y cristianismo convergen en una teología común, a la que el marxismo dará la base dialéctica y el cristianismo la teológica. Esto es evidente en las polémicas en que nosotros estamos insumidos.

Haciendo un resumen de lo que puede significar el vínculo de Spinoza y Marx, señalamos tres aspectos o elementos fundamentales, ya

sea en el pensamiento del primero o en el de sus sucesores hasta sus últimas consecuencias. Ellos son:

1) Los antecedentes especulativos racionalistas que proceden del Renacimiento;

2) Los antecedentes de la mística cabalística hebraica, que operarían en el sistema de Spinoza y que se propagarían como una corriente subterránea difícil de precisar, pero existente en el marxismo;

3) Los antecedentes del judeocristianismo del s. XVII por la colaboración de los judíos de la diáspora sefardí y el pensamiento teológico cristiano de ese momento.

Todo esto rodea el pensamiento de Spinoza y no se extingue en los siglos siguientes, sino que prosigue su decurso, se oculta, reaparece y confluirá en la etapa en que nos encontramos.

Como se ve —esto es lo que interesa subrayar y precisar—, el marxismo no puede ser entendido ni histórica ni especulativamente al margen de esta corriente amplia, profunda y fundamental.

La noción de hombre que aportaría el marxismo no es nada más que la repetición de fuentes antiguas, pero trasladadas según la dialéctica moderna, cuyas raíces es preciso indagar, ya sea en los antecedentes judaicos, en la confluencia judeocristiana o en las consecuencias del racionalismo europeo con todas las líneas que éste presupone desde el s. XVII al s. XX.

No se podría explicar la totalidad del pensamiento marxista con esta relación Spinoza-Marx, porque tendríamos que cubrir las zonas intermedias que van desde el s. XVII al s. XIX, dos siglos que se interponen entre ambos y que están colmados de una noción sobre el hombre que es preciso desentrañar en sus diversos aspectos.

## 3. Hegel y Marx

Entre los hitos que suelen mencionarse a propósito de Marx, el más frecuente es la filosofía de Hegel; ella le proporciona el método dialéctico, pero tal vez no el contenido mismo de su humanismo. Es



preciso extraer el contenido marxista de otras líneas que conviven con las hegelianas, que se alían con ellas, que las combaten en alguna medida o que toman de Hegel algunos aspectos contradictorios. Vamos a proponer una sucinta interpretación que deja momentáneamente a Hegel de lado y aporta otros elementos sustanciales para entender el humanismo marxista, y sobre todo su noción de "hombre nuevo", que es lo que nos interesa.

Hegel intentó plantear una filosofía del espíritu que diera fundamento al despliegue de la historia universal. Según el filósofo, hay dos manifestaciones fundamentales de la idea en sentido absoluto: la *physis*, que representaría la manifestación espacial, y la *historia*, que representaría la manifestación temporal.

En la *physis*, la idea hegeliana tiene un límite de manifestación, ya que la naturaleza no puede operar al margen de las leyes intrínsecas, físicas, que la condicionan. Tiene sí un ámbito de despliegue, que para los hegelianos tardíos se vería, por ejemplo, en la evolución biológica. Pero aun ésta tiene un límite.

En cambio la expresión de la idea en la historia no tendría límite, porque es otro modo de esta manifestación en la que el hombre ocupa el lugar fundamental. La noción hegeliana de la manifestación dialéctica de la idea, ya sea en la naturaleza, ya sea en la historia, a través del despliegue del espíritu y de la historia universal, le da a Marx lo que denomino "trasfondo dialéctico", es decir, el trasfondo de su despliegue entitativo. Éste es dialéctico porque recorre fases que son completivas, contradictorias, asuntivas, perfeccionantes, etcétera.

La historia se explica por una manifestación del espíritu, que recorre esas fases, opuestas entre sí por una suerte de polarización. Pero la historia no tiene límite en su despliegue, como lo tiene la physis. Por lo tanto hay que interpretar que para Hegel el decurso de la historia coronaría el decurso de la manifestación de la physis: son dos niveles diferentes, pero ensamblados, y el hombre opera como bisagra entre ambos, porque al mismo tiempo es physis y es historia.

Esta noción hegeliana, que tiene cierta armonía, como todo gran sistema especulativo, será transformada por Marx en una noción de

monismo físico: ya no habrá, como para Hegel, manifestación en la physis y manifestación en la historia. Es la physis la que tiene historia, y ésta se despliega en el árbol, en el cosmos y en el hombre; y través del hombre en las fases de la historia. Porque Marx parte, como sabemos, de un monismo materialista. Lo dicho es suficientemente claro para entender qué se quiere significar cuando se afirma que Marx toma de Hegel el método dialéctico, pero no el contenido. Porque el hombre hegeliano, si lo pudiéramos definir, no coincide en absoluto con el hombre marxista, aunque éste sea una restricción de aquél. Esto nos obliga a recurrir a otros pensadores, a otras líneas especulativas para entender de dónde surgen algunas precisiones del pensamiento marxista.

## 4. David F. Strauss

En primer lugar deberemos mencionar nuevamente a un filólogo, no a un filósofo, contemporáneo de Hegel, de Schelling y de los grandes filósofos de la escuela idealista alemana: se trata de David F. Strauss, quien en un conjunto de obras del primer tercio del s. XIX practica una filología teológico-filosófica del Nuevo Testamento, particularmente de la figura de Jesús. Strauss sería el primer filólogo moderno que pone los fundamentos de una crítica erosiva de lo que se entiende por Revelación del Nuevo Testamento.

Sobre todo en su obra *La vida de Jesús*[1] plantea sustancialmente toda la problemática que se desenvolverá desde 1830 hasta el presente. En dicha obra sostiene varios puntos importantes, entre los que se pueden destacar los siguientes: en primer lugar, contrariamente a lo que ocurría con los críticos racionalistas de los s. XVII y XVIII, que negaban la totalidad del relato del Nuevo Testamento, Strauss pretende darle una explicación mítica; habla entonces de los mitos del Nuevo Testamento, que deben ser explicados en la línea de los mitos antiguos, aunque con una diferencia: mientras los mitos griegos expresarían un estado histórico y humano que no ha alcanzado un grado de

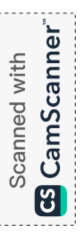


absoluta universalidad, en el Nuevo Testamento encontraríamos el mito de la universalización del dato humano. Se trata de un mito que haría converger en él todas las tendencias de la naturaleza del hombre.

El primer elemento que Strauss plantea y que proporciona su crítica filológico-filosófica, es una suerte de "demitologización" del Nuevo Testamento que intenta extraerle el núcleo válido y verídico a este texto, "mítico" para el filólogo germano.

El segundo elemento es que, sobre esta base analítica, Strauss introduce la noción antropológica que se refiere al *hombre del Gattung*: es decir, la noción de *género*. Lo humano es forzosamente genérico; de esta noción surge la noción marxista de *Gattungswesen*, que Marx maneja constantemente. ¿De dónde deriva Strauss esta noción de lo genérico del hombre? Para Strauss la doble naturaleza de Cristo, la divina y la humana, que según la antigua teología patrística y medieval implica la unión de las dos naturalezas en la unidad teándrica en la persona de Cristo, es un mito que representa la unión de la *humanitas* como *Gattung*, es decir, como género, y la unión del individuo como unidad puntiforme de la historia. Pero lo válido del hombre está en la *humanitas*.[2]

El hombre vale en tanto que ser genérico, no en tanto que ser personal, individual. La antigua teología, dice Strauss, fundada en el dato teológico de la persona de Cristo, ha subrayado la persona, que es reflejo de la persona divina; es necesario invertir los términos. El filólogo citado extrae estos elementos de una crítica del Nuevo Testamento. Reitero: es un filólogo, no un teólogo, pero la influencia de su pensamiento es vasta en toda la Alemania del s. XIX y aun hoy. Según él la verdad del ser humano es insumirse en lo genérico y representar a nivel de su conciencia eso genérico. Desde este punto de vista Strauss prepara toda la crítica sociológica, política, económica de la Antigüedad, de la Edad Media, del liberalismo, etcétera. Porque todo esto ha nacido o de la concepción helénica o de la concepción cristiana. El griego exalta al héroe, el cristiano al santo. En tanto que, según Strauss, es necesario invertir la relación y el valor subrayado debe ser



la conciencia humana en tanto que se vincule al *género*. De este pensamiento extraerá Marx consecuencias fundamentales.

Nos encontramos pues con un elemento filológico que ubicaría a Strauss en la línea de los grandes expositores de la filología bíblica desde el fin de la Edad Media, pasando por Lutero, Erasmo, los grandes filólogos del s. XVII y XVIII, y convergiendo a esta filología del s. XIX, deudora de la influencia que tuvo la diáspora sefardí en el s. XVII, según fue explicado. El carácter genérico de lo humano, en la medida en que se hace consciente en la historia, implica una nueva etapa en ella. Pues mientras se ha subrayado el valor individual y personal, la humanidad no ha alcanzado en el orden de la conciencia la suficiente fuerza expansiva para conducir el decurso histórico. Ha llegado ese momento, pues se han derrumbado los mitos. Ya nadie cree, dice Strauss, en la divinidad de Cristo. Pero la divinidad de Cristo, siendo un dato mítico, nos ilustra sobre lo que significa la noción de *humanitas*; por eso Cristo se llamaba, o lo llamaban, *el Hijo del Hombre*, expresión que manifiesta el dato genérico teológicamente referido a la unión de la naturaleza divina y de la naturaleza humana. Al derrumbarse el mito, se le saca la cáscara mítica y nos encontramos con la verdad del ser del hombre, que se expresa en su realidad genérica.

Esta interpretación de Strauss penetrará en toda la filología neotestamentaria del s. XIX. Cosa curiosa: ha demorado casi un siglo en penetrar el pensamiento de la Iglesia Católica. Pues si extraemos las últimas consecuencias de lo estudiado en diversos cursos y de lo expuesto en diversas conferencias, pensadores de la Iglesia católica, de la ortodoxa o de la protestante, es decir, de la totalidad del cristianismo, repetirían hoy sustancialmente la posición de Strauss, y sus consecuencias dialécticas convergerían con el marxismo.[3]

Este proceso debe subrayarse porque mostraría el punto en que se ensamblan todas las corrientes que convergen en el Concilio Vaticano II que, en cierta manera, le abre las puertas a la filología de Strauss. Podría trazarse una línea entre la obra de Strauss y la del cardenal Agustín Bea, quien la realiza silenciosamente desde 1910, con la nueva interpretación de la Biblia, con la nueva traducción, el nuevo vocabulario, etcétera. Es necesario estudiar la interpretación y las traducciones que el cardenal Bea propone para los antiguos salmos, para comprender que se mueve en la línea de Strauss.[4]



## 5. Ludwig Feuerbach

Uno de los pensadores que prolonga, a nivel filosófico, la tesis filológica de Strauss es Ludwig Feuerbach,[5] precisamente en una obra titulada *La esencia del cristianismo*.[6] Es Feuerbach quien extrae las consecuencias filosóficas del planteo del hombre como ser genérico al indagar la naturaleza de la historia como una expresión de la conciencia genérica en lo humano: la historia es el empuje de la conciencia genérica, y el cristianismo ha tenido la virtud de abrir la posibilidad de una total universalización. Podría señalarse que, a la posición de Strauss, a la que le correspondería la denominación de "crítica filológica", sucedería una posición filosófica de carácter ateo: es el *ateísmo antropológico* de Feuerbach, para quien el dios intramundano es el hombre en la medida en que la historia del hombre realice la conciencia de la *humanitas*.

Para Feuerbach ya no se trata sólo de una cuestión de textos; no es una cuestión de crítica del Antiguo o del Nuevo Testamento; no se trata de demitologizarlos o no; se trata de la misma realidad histórica en tanto que decurso: si el hombre expresa la conciencia de la *humanitas* es el dios intramundano, que tiene un despliegue. Esta consecuencia que Feuerbach plantea es muy importante para la historia del ateísmo.

Según el filósofo la diferencia entre el hombre y el animal está justamente en la posibilidad de que cada hombre, en su conciencia individual, tenga el contenido de la conciencia genérica. De este modo, los individuos A, B, C, en el contenido de su conciencia, no se diferencian, porque ese contenido se refiere al orden genérico; esto diferencia al hombre del animal. Es todo lo contrario de lo que afirma la antigua

teología o la filosofía respecto del alma personal. Lo que nos diferencia del animal es la posibilidad de que el contenido de mi conciencia sea idéntico al contenido del dato genérico de todas las conciencias, pero eso cumple una suerte de itinerario, tiene un curso, se hace cada vez más claro desde la prehistoria hasta el s. XIX. La conciencia genérica del hombre se ha ido haciendo más clara, hasta llegar a la formulación del s. XIX, en el que esa claridad es absoluta; de aquí surge la noción marxista de *prehistoria* e *historia*. Prehistoria es aquello que coincide con la oscuridad de la conciencia genérica, e historia es aquello coincidente con la luz de la conciencia genérica, es decir, con el marxismo. Feuerbach, con sus escritos elaborados alrededor de 1840, es un antecedente fundamental en la formación de Marx y en la construcción del hombre marxista.

Desarrollando las concepciones filológicas de Strauss, Feuerbach nos propone un hombre que realice en la historia la conciencia genérica, un hombre revolucionario que derribe todos los obstáculos que impidan esa realización.

## 6. Friedrich Engels

Finalmente debemos mencionar a F. Engels, que fue en un momento dado colaborador de Marx y que realiza una aplicación cultural de estas ideas. Traza una suerte de historia universal de la cultura fundada en el principio religioso que permite al hombre ir adquiriendo conciencia de su propia identidad. Mientras los racionalistas y los ateístas de los s. XVII y XVIII combatieron la religión acremente y sin interpretarla en el decurso histórico, Engels asume una actitud contraria. Es materialista, es ateo, pero da una interpretación cultural de la religión, pues ella ha permitido en las fases de su desenvolvimiento histórico que el hombre alcance el nivel al que ha llegado en el s. XIX.

El ateísmo marxista encontraría entonces sus antecedentes fundamentales en estos puntos que conviene sistematizar:



1) El ateísmo implícito de Hegel, que le proporciona a Marx el método dialéctico, y con él ciertos fundamentos para su ateísmo. Es un problema difícil saber si Hegel es o no es ateo; explícitamente no lo es, pero en el contexto de su filosofía se abren distintos rumbos que originan una derecha hegeliana y una izquierda hegeliana. Este ateísmo implícito de Hegel constituye el fundamento metodológico con el cual Marx manejará una variada cantidad de elementos.

2) El ateísmo demitologizador de Strauss, que da valor histórico a la noción de *Gattungswesen*.

3) De la perspectiva de Strauss y de su aplicación filosófica nace el ateísmo antropológico de Feuerbach, verdadero creador del dios intramundano en el sentido del hombre.

4) El ateísmo culturalista de Engels.

Finalmente, todas estas concepciones son coronadas por el ateísmo materialista de Marx, en el que se resumen y de las que Marx va a proporcionar una gran sistematización en torno del hombre. La noción del "hombre nuevo" marxista reconoce estos antecedentes.

Si quisiéramos trazar la línea especulativa desde Spinoza en adelante, deberíamos estudiar su pensamiento, el pensamiento de Kant y el de Hegel por un lado, hasta alcanzar el nivel de la dialéctica hegeliana; por otro lado deberíamos retroceder a la filología crítica del Nuevo Testamento partiendo de Strauss, y avanzando por Feuerbach y Engels hasta Marx. La unión de estas dos líneas, la estrictamente metafísica de Spinoza, Kant y Hegel, y la filológica de Strauss, Feuerbach y Engels, que convergen en Marx, nos dan los fundamentos para entender el hombre marxista.

En otras palabras, el marxismo sería una cristalización, un *detritus* de la inversión de los conceptos teológicos, pues el materialismo ateo de Marx se funda en realidad en la asignación de los antiguos atributos divinos a la materia, pero quitándole a ésta la noción de sustancia divina. Esta relación de atributos divinos y materia acontece al término de este desarrollo. En el centro de este ateísmo materialista aparece el hombre, que se caracteriza por serlo en la medida en que pone en ejecución su conciencia genérica. De este punto surge, dentro del



marxismo, la noción de sociedad, de Estado, de revolución, de lucha de clases, de humanidad totalizada en un Estado mundial, porque todas éstas son fases que manifiestan la conciencia genérica en el orden histórico.

## Notas

[1] David F. Strauss, *Das Leben Jesu. Kritisch bearbeitet*, Tübingen, Verlag von C.F. Osiander, 1838–1839. Traducción francesa: *Vie de Jésus*, París, Librairie Philosophique de Ladrange, 1856.

[2] Recomiendo la lectura del primer ensayo de mi *Argentina bolchevique*, op. cit., en el que están explicados estos temas.

[3] Por eso, muchos sacerdotes, como el argentino Carlos Mugica, hablan de "hombre nuevo", ya que el "hombre nuevo" del que habla Marx es una consecuencia de insumirlo en tanto que *Gattungswesen*. Los sacerdotes, los pastores o los popes ortodoxos que hablasen hoy de "hombre nuevo" en la línea de Strauss, dialécticamente son marxistas, porque no estamos en 1830, en el plano de la crítica filológica, sino en la situación de 1970.

[4] Agostino Bea S.J., *Il nuovo salterio latino. Chiarimenti sull'origine e lo spirito della traduzione*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 2ª ed., 1946.

[5] El autor desarrolló este tema en *La crisis religiosa del mundo contemporáneo. La religión del ateísmo*, conferencia inédita dictada en el Instituto de Cultura Clásica Cardenal Cisneros de La Plata el 12 de julio de 1969.

[6] Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, Verlag von Otto Wigand, 1841.

# Capítulo VI

# EL HOMBRE MARXISTA

Hemos explicado y analizado hasta aquí los antecedentes especulativos de Marx, que le aportan la estructura de pensamiento, pero conviene subrayar que hay una diferencia notable en la traducción de esos fundamentos a nivel del pensamiento marxista. Conviene entonces recordar las características de esos antecedentes para señalar su diferencia con el marxismo.

En primer lugar, en el monismo abstracto de Spinoza, el planteo es de carácter metafísico; no desciende a la historia, no interpreta el despliegue del hombre como expresión del monismo de la physis en la historia. Esa perspectiva no le interesa a Spinoza.

En segundo lugar las interpretaciones que formula David F. Strauss sobre el Nuevo Testamento: se trata de una interpretación de los textos, pero no de la historia del hombre. Es el primer filólogo que plantea una interpretación racionalista del Nuevo Testamento y que analiza la noción de unión divino-humana en la persona de Jesús según la noción monofisita presente actualmente en el Concilio Vaticano II, a saber: la relación entre humanidad y divinidad es interpretada por Strauss por una relación entre humanidad e individuo; la *humanitas* sería la divinidad, y el individuo sería el hombre; del vínculo entre ambos polos surge la realidad. Por lo tanto Strauss, por un análisis del texto del Nuevo Testamento, extrae conclusiones que se refieren al carácter de lo humano.

Pero este filólogo no se pronuncia sobre el desarrollo de la historia o sobre su significación; da una interpretación de las fuentes del cristianismo. Esto es muy importante, porque Marx procederá de otra manera: no se internará en estos problemas, sino que sacará las consecuencias de estos planteos. Strauss es entonces un intérprete de textos, pero no un filósofo de la historia.

Finalmente, sobre este trasfondo están las soluciones antropológicas de Feuerbach. Spinoza, Strauss y Feuerbach constituyen los antecedentes especulativos del pensamiento de Marx. En la antropología de Feuerbach el hombre es dios intramundano; pero Feuerbach tampoco hace, sobre esta base, una filosofía de la historia; hace una antropología.

Estos elementos están subyacentes en Marx, quien formula un monismo materialista. El monismo de Spinoza se transforma, a través de un conjunto de elementos complejos y difíciles, en el monismo materialista marxista, que tendrá caracteres muy especiales.

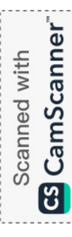
La relación planteada por Strauss entre *humanitas* (el género humano) e individuo se transformará en Marx en la noción de *Gattungswesen*, es decir, el hombre es un ser genérico. Como dice Juan XXIII, y también la Encíclica *Populorum progressio*, "importa lo social del hombre". El hombre es *Gattungswesen* contra toda la antigua noción teológica de que el hombre es persona, reflejo de la persona divina, noción que ha desaparecido. Como ya se vio, en Spinoza desaparece la trascendencia divina, pues monismo significa una sola realidad evolutiva. En Strauss desaparece la persona porque el vínculo entre *humanitas* e individuo no implica persona, implica el predominio del ser genérico, cuyo concepto es elaborado en el comentario de Strauss respecto del Nuevo Testamento. En consecuencia la noción de persona pierde fundamento y si lo pierde la noción de persona divina, cuánto más la de persona humana como consecuencia lógica. Finalmente la antropología de Feuerbach, el concepto de "dios intramundano"; para el filósofo la esencia del hombre es la realización de lo que los antiguos mitos han afirmado respecto de Dios o de los dioses en el hombre, que en el esfuerzo de adquirir su autoconciencia la proyecta



primero al nivel divino y luego la recupera y la realiza en sí mismo. Ya no hay Zeus, ni Apolo, ni Buda, ni Cristo, ahora es el hombre, que reabsorbe la conciencia mítica y la realiza en sí. De allí que se hable de dios intramundano, no el dios mítico, no el dios trascendente, no el dios misterioso, no el Dios del Misterio Trinitario. No; se trata del hombre, por eso lo de "dios intramundano", frase con la que traduzco el pensamiento de Feuerbach, formulado con expresiones algo más complicadas. En definitiva, Feuerbach une la antigua trascendencia mítica y la inmanencia de la filosofía moderna.

Estos antecedentes son tomados por Marx y proyectados en el orden histórico: es la realización de lo humano en la historia, de allí que el marxismo sea un materialismo histórico. No es el materialismo del monismo metafísico, no es el materialismo del orden de los textos según Strauss, ni tampoco el materialismo antropológico de Feuerbach; es el materialismo histórico, es decir, ver la realidad del hombre en su despliegue histórico. Marx no es un filósofo de fundamentos metafísicos, ya que los da por supuestos, los va a observar en el desarrollo concreto de la historia humana en tanto que *Gattungswesen*, como ser genérico. Marx estudiará la conciencia histórica, es decir, la capacidad del hombre de tener conciencia de los lapsos históricos, y por lo tanto de prever, derrumbar o apartar aquello que no pertenezca al orden original.

En cuanto al "dios intramundano", Marx intentará explicar cómo el hombre, en el orden histórico, alcanza su propia trascendencia, es decir, se realiza en forma absoluta en el Estado, que es una estructura histórica. En el Cielo no hay Estado, en el Olimpo no hay Estado; hay Estado en la historia; y en el Estado, el hombre alcanzaría la máxima manifestación de lo humano por razones que el mismo Marx explica. A través del materialismo histórico se estudian, advierten o profundizan las etapas por las que el hombre adquiere conciencia de su carácter genérico. Lo que importa observar en la historia del hombre es esta realización de la conciencia genérica: es lo que se denomina con un lenguaje más llano "comunismo". *Comunismo* se opone a *personalismo* desde el punto de vista filosófico; desde el punto de vista teológico



se opone a *trinitarismo*, a persona divina, porque en el mundo intradivino no hay comunismo, sino que hay unidad de esencia, pero existe la distinción de las personas. El comunismo exalta el ser genérico del hombre, que para Marx es el verdadero ser. De aquí se deducen conclusiones históricas muy importantes respecto de la sociedad, del Estado, la política, las instituciones, la economía, la cultura, el arte, etcétera.

Según el pensamiento marxista se distinguirían tres etapas en la realización de la conciencia genérica:

1) La primera sería aquella en que la humanidad se sintió meramente incluida en la physis, es decir, en la naturaleza, como las plantas o los animales. Pero ésta no es la conciencia genérica: es el acto genérico de la physis, que no es lo mismo. Los animales y el hombre están vinculados a la physis, y como tal son genéricos. Ésta es la primera etapa de la humanidad. Usando del pensamiento de Feuerbach, Marx sostiene que en esta primera etapa el hombre proyecta en la perspectiva mítico-religiosa la búsqueda de su autoconciencia genérica en las imágenes de los dioses, porque para Marx el orden mítico es la proyección psíquica del valor absoluto del ser genérico. Pero eso está en una etapa previa, prehistórica, donde lo humano no está realizado todavía.

2) La segunda etapa es el despertar de la conciencia del ser genérico, del *Gattungswesen*, que recién ocurre en el s. XVIII. El hombre comienza a abatir los mitos por el poder de la razón, ya que ésta es más que la physis. La razón despierta, abate los mitos y descubre la dimensión verdadera de lo humano, para comenzar la construcción de la conciencia genérica.

3) La tercera etapa es la realización plena de la conciencia genérica, que comienza con el *Manifiesto comunista* (1848), el evangelio de la autoconciencia genérica del hombre.

El tema propuesto es abstracto, difícil, pero no oscuro. Visto de otra manera: dentro de la physis acontece el despliegue de la naturaleza del hombre, pero la naturaleza humana es impulsada por la noción de ser genérico; es decir, hay un dato en la conciencia del hombre que lo impulsa a buscar y formular lo genérico. Esto no está en las plantas ni en los animales, aunque todos sean genéricos, pero en ellos no se da esa conciencia; tampoco está en las estrellas ni en la Tierra; es un dato específico del hombre. El empuje de ese dato es el que realiza la historia, a la manera de un brote que se abre en la planta. La historia no es nada más que el despliegue de ese estímulo surgido de la physis del hombre, estímulo que viene de tiempos ancestrales y que tiene sus etapas de realización, distinguidas por Marx de la forma explicada.

En la prehistoria, en la que la conciencia de ser genérico está insumida en la physis, el hombre es como un animal cualquiera, pero con una diferencia: que su contenido específico de hombre le obliga a proyectar psíquicamente un mundo trascendente, un mundo mítico, un mundo religioso. Pero el hombre no puede realizarse en esos mundos, porque son trascendentes a lo humano. Luego adviene la segunda etapa, en que la razón del hombre descubre su propio ámbito. ¿Con qué efectos? Con el efecto de derrumbar los mitos y dominar la physis. Comienza la aurora de la conciencia del ser genérico. Esto acontece entre el fin del s. XVII y el s. XVIII, en la etapa del racionalismo, cuando la razón es capaz de descubrir sus propios límites y los de la naturaleza, y de mostrarse como una dimensión mayor que la physis. Finalmente, la tercera etapa, coincidente con la eclosión de la autoconciencia del ser genérico, es el comunismo, cuyo advenimiento es signo de la maduración del hombre.

## 1. Convergencia de cristianismo y marxismo

Atendiendo a estos elementos sucintos que presentamos y releyendo documentos como *Pacem in terris, Populorum progressio* o los documentos teológicos de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (1968), se advierte cómo la antigua noción evangélica transmitida por la herencia teológica ortodoxa se ha cambiado por un nuevo vocabulario, cuya interpretación entronca con los elementos expuestos. Los teólogos se suman al marxismo a través de la noción





se opone a *trinitarismo*, a persona divina, porque en el mundo intradivino no hay comunismo, sino que hay unidad de esencia, pero existe la distinción de las personas. El comunismo exalta el ser genérico del hombre, que para Marx es el verdadero ser. De aquí se deducen conclusiones históricas muy importantes respecto de la sociedad, del Estado, la política, las instituciones, la economía, la cultura, el arte, etcétera.

Según el pensamiento marxista se distinguirían tres etapas en la realización de la conciencia genérica:

1) La primera sería aquella en que la humanidad se sintió meramente incluida en la physis, es decir, en la naturaleza, como las plantas o los animales. Pero ésta no es la conciencia genérica: es el acto genérico de la physis, que no es lo mismo. Los animales y el hombre están vinculados a la physis, y como tal son genéricos. Ésta es la primera etapa de la humanidad. Usando del pensamiento de Feuerbach, Marx sostiene que en esta primera etapa el hombre proyecta en la perspectiva mítico-religiosa la búsqueda de su autoconciencia genérica en las imágenes de los dioses, porque para Marx el orden mítico es la proyección psíquica del valor absoluto del ser genérico. Pero eso está en una etapa previa, prehistórica, donde lo humano no está realizado todavía.

2) La segunda etapa es el despertar de la conciencia del ser genérico, del *Gattungswesen*, que recién ocurre en el s. XVIII. El hombre comienza a abatir los mitos por el poder de la razón, ya que ésta es más que la physis. La razón despierta, abate los mitos y descubre la dimensión verdadera de lo humano, para comenzar la construcción de la conciencia genérica.

3) La tercera etapa es la realización plena de la conciencia genérica, que comienza con el *Manifiesto comunista* (1848), el evangelio de la autoconciencia genérica del hombre.

El tema propuesto es abstracto, difícil, pero no oscuro. Visto de otra manera: dentro de la physis acontece el despliegue de la naturaleza del hombre, pero la naturaleza humana es impulsada por la noción de ser genérico; es decir, hay un dato en la conciencia del hombre que lo impulsa a buscar y formular lo genérico. Esto no está en las plantas ni en los animales, aunque todos sean genéricos, pero en ellos no se da esa conciencia; tampoco está en las estrellas ni en la Tierra; es un dato específico del hombre. El empuje de ese dato es el que realiza la historia, a la manera de un brote que se abre en la planta. La historia no es nada más que el despliegue de ese estímulo surgido de la physis del hombre, estímulo que viene de tiempos ancestrales y que tiene sus etapas de realización, distinguidas por Marx de la forma explicada.

En la prehistoria, en la que la conciencia de ser genérico está insumida en la physis, el hombre es como un animal cualquiera, pero con una diferencia: que su contenido específico de hombre le obliga a proyectar psíquicamente un mundo trascendente, un mundo mítico, un mundo religioso. Pero el hombre no puede realizarse en esos mundos, porque son trascendentes a lo humano. Luego adviene la segunda etapa, en que la razón del hombre descubre su propio ámbito. ¿Con qué efectos? Con el efecto de derrumbar los mitos y dominar la physis. Comienza la aurora de la conciencia del ser genérico. Esto acontece entre el fin del s. XVII y el s. XVIII, en la etapa del racionalismo, cuando la razón es capaz de descubrir sus propios límites y los de la naturaleza, y de mostrarse como una dimensión mayor que la physis. Finalmente, la tercera etapa, coincidente con la eclosión de la autoconciencia del ser genérico, es el comunismo, cuyo advenimiento es signo de la maduración del hombre.

## 1. Convergencia de cristianismo y marxismo

Atendiendo a estos elementos sucintos que presentamos y releyendo documentos como *Pacem in terris, Populorum progressio* o los documentos teológicos de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (1968), se advierte cómo la antigua noción evangélica transmitida por la herencia teológica ortodoxa se ha cambiado por un nuevo vocabulario, cuya interpretación entronca con los elementos expuestos. Los teólogos se suman al marxismo a través de la noción

de *Gattungswesen* y derogan el personalismo cristiano. Pero para hacerlo deben derogar el Misterio Cristiano, el *Misterio Trinitario*, el Misterio Eucarístico; derogan entonces el Culto, *la Iglesia y así* sucesivamente, porque las consecuencias dialécticas son *ineluctables*. Para instaurar una conciencia genérica cristiano-marxista hay que eliminar el personalismo teológico.

Es necesario considerar todo lo expuesto porque asistimos a una síntesis o alianza entre el orden genérico tal como lo entiende Marx y el orden genérico tal como lo entiende el dogma del Cuerpo Místico. Lo que se corrompe entonces no es la noción marxista, es la de Cuerpo Místico, más antigua, más profunda y más completa que la de Marx. Se enfrentan dos profundas corrientes especulativas que se refieren al hombre, a saber: la que afirma que el hombre puede ser vinculado genéricamente sin perder su personalidad, lo que la Tradición llama el *Misterio del Cuerpo Místico*, y la noción de conciencia genérica que trae Marx, que anula toda forma personalista, por lo tanto toda forma cultual, religiosa, política. Es decir, la Iglesia, la Patria, la Nación, etcétera.

Son dos cuerdas que la mayoría no tiene presente. No puede entender el fenómeno que le ocurre en su propia mesa de trabajo, en su propio pupitre de alumno o en el propio banco de su templo, donde oye al predicador. Y como han distorsionado la noción genérica del personalismo cristiano, que es independiente de la de Marx, pero que no se puede entender al margen del Cuerpo Místico, le proporcionan esa noción a través de otros instrumentos, y la confusión es total.

## 2. El historicismo marxista

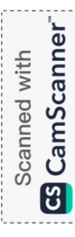
Resumiendo: el marxismo es un materialismo histórico consistente en proyectar la naturaleza del hombre en tanto que ser genérico y enfocar la historia según la realización de esa conciencia. Habiéndose alcanzado esa conciencia en la historia, el comunismo es, según Marx, irreversible, imbatible; es el futuro de la historia, ya que ahora ésta



avanza a través de la realización de la conciencia genérica. Todo lo que se opone a esto debe ser abatido, será abatido o envejecerá irremediablemente, porque la conciencia genérica, como el brote de la planta, una vez que ha salido del linde de la tierra que lo comprime, comienza a desplegarse.

Esto lo advierte Marx en sus escritos de mitad del s. XIX. Debemos darle, hasta cierto punto, la razón empírica, en tanto que la historia desde 1870 hasta 1970 sería el despliegue de esa concepción; pero sólo la razón empírica, porque sabemos que en la historia operan otras coordenadas y otros principios que Marx ni contempla ni considera. De lo dicho obtenemos una conclusión general: el marxismo es forzosamente historicismo y el hombre marxista está connotado por ese historicismo, lo que significa que está siempre en "estado de proceso", proceso que se da a partir de la conciencia genérica, no a partir de los dioses, ni de la Revelación, ni del dogma, ya que es ella el dato irreversible; lo histórico se despliega desde este dato hacia adelante. La concepción histórica marxista consiste en que el hombre exigirá cada vez más, por muchos conductos, formas y realizaciones, la concreción de esa conciencia genérica. Es decir, una sola clase, unos solos pobres o unos solos ricos, una sola humanidad, una sola economía, un solo gobierno, un solo Estado, un solo imperio, una sola religión en tanto que forma de la conciencia genérica. (Marx no impide que se sigan proyectando los mitos, siempre que estén subordinados al principio aludido). Es la unificación del proceso como consecuencia de la unificación del dato que lo sostiene. En este aspecto el historicismo marxista no es estático, es decir, no se conforma con lo que alcanzó en un punto; no se detendrá *hasta* que no llegue a sus últimas consecuencias; no descansará hasta provocar lo que denominamos "revolución cultural", en provocar el proceso que lo lleve a la realización del "hombre nuevo".

Hasta este punto hemos trazado la *línea especulativa*, que nace del pensamiento racionalista del s. XVII, y por una *elaboración* de ese pensamiento llega a su estructuración actual; pero Marx es inexplicable sólo con estos aportes del pensamiento especulativo europeo, por-



que detrás del pensamiento marxista subyace una teología rabínica acerca del hombre.

## 3. Trasfondo místico y profético del marxismo

Rabinos muy inteligentes, preparados y profundos, especularon sobre la creación de Adán al comentar los capítulos que se refieren a ella; desde la Antigüedad señalaron que en Adán están presentes todos los hombres. En cierto modo eso es verdad, una verdad que habrá que proyectar según diversas líneas. Pero para estas escuelas rabínicas, hombre quiere decir inclusión en el género adánico, estar asidos a Adán, quien determinaría con fuerza absolutamente incontrastable el despliegue de la natura del hombre. Es lo mismo que el problema de *Gattungswesen*, salvo que para los rabinos tiene un sentido místico.

Pero este Adán no está concebido como la unión de cuerpo, alma y espíritu inmortal, sino como coronación de la realidad visible. De manera que en el despliegue de Adán, es decir, en el despliegue de la historia, el contenido genérico adánico alcanzaría a manifestar todo lo que está en la realidad. No hay Cielo, no hay Purgatorio, no hay Infierno, no hay Dios. Es necesario apartar de la mente esas concepciones.

Sirve para este tema una imagen que utilizo en el ensayo "El sentido de la humanitas", primer trabajo de *Argentina bolchevique*, imagen consistente en pensar en un plasma que se multiplica, pero cuyos extremos no pierden contacto con el núcleo original; como si la humanidad entera fuera un plasma que se despliega expresando y desarrollando sus virtualidades intrínsecas hasta alcanzar, para Marx, la autoconciencia. Los griegos, los romanos, los hindúes, los chinos, los guaraníes no tenían conciencia de esto, porque vivían en estado prehistórico. Sí es característica del hombre moderno, ya que éste habría adquirido conciencia del vínculo genérico con el principio que lo establece.

Por ello, además del precedente especulativo, debemos considerar este precedente místico. Insisto en ello: los antiguos hebreos no creían, ni afirmaban, ni decían, ni sabían de la inmortalidad del alma, sino que hablaban del vínculo de los hombres con el orden genérico adánico; concepción que pasa al marxismo como expresión de lo que se denomina la "conciencia genérica".



Podemos así establecer esta línea y ver las diferencias que se dan en el marxismo, las mismas que se proyectarían a nivel de las antiguas escuelas rabínicas, tema que merece un estudio más detenido.

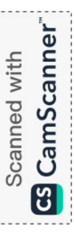
A esta perspectiva mística podríamos llamarla, aunque parezca una paradoja, "trasfondo místico del marxismo".[1]

Tendríamos que agregar, finalmente, otro elemento muy importante respecto de este pensamiento, y es la noción de hombre marxista. Así como en el Antiguo Testamento, después de señalarse y describirse la creación del hombre, se despliega su desarrollo en los grandes profetas —despliegue del hombre que culmina en la visión paradisíaca, extremo linde a donde llega el despliegue del ser genérico—, así Marx le agrega al pensamiento historicista materialista el aspecto profético escatológico. Es decir, proyecta el ser genérico a lo largo de la historia y discierne el último momento o etapa; a esto denomino "profético escatológico". Es profético en tanto que está en movimiento, y escatológico en tanto que advierte el fin último. Esta noción no surge de Feuerbach ni de otros racionalistas franceses o alemanes del s. XVIII, a quienes no interesa esta perspectiva. Sí surge del profetismo hebraico del Antiguo Testamento, que proyecta la natura genérica de Adán en la visión profética, y Marx lo traslada al orden materialista histórico místico para proyectarlo también. ¿Qué proyecta? ¿A dónde va? Su escatología es la del Estado mundial marxista, comunista.

Recapitulando discernimos tres elementos que condicionan el pensamiento marxista:

1) Sus antecedentes especulativos, que derivan de la filosofía racionalista desde el s. XVII en adelante, de los que hemos mencionado a los fundamentales.

2) Los antecedentes místicos de la teología rabínica, desde Adán en adelante. Son precristianos, aunque siguen un curso importante en la Edad Media y brotan en el Renacimiento, precisamente con figuras



como Spinoza, que retoman la interpretación que los rabinos hicieron de la Revelación.

3) La interpretación de los hebreos de los s. V y IV a.C. y posteriores, que dieron una visión profética del hombre, *visión que se despliega según su meta*, es decir, la meta paradisíaca, *tal como está presente* en Isaías.

Después advino el Nuevo Testamento *y reveló que eso no se refiere a la tierra*, sino que corresponde a otro orden; *y en esto los cristianos nos diferenciamos* de los rabinos, de los profetas, de *Spinoza*, etcétera. No deben confundirse los niveles: es más San Juan Evangelista que Isaías. Afirmar lo contrario no tiene sustento ni en la Tradición, ni en los textos, ni en la interpretación teológica. Es una mistificación.

Estamos en presencia del aspecto profético, que importa mucho en el marxismo. Todas las corrientes marxistas, mejor dicho cristiano-marxistas, son todas proféticas, porque ven al hombre plenamente desarrollado, al hombre en el paraíso. El rasgo profético es común a todo el pensamiento moderno. De esto hay testimonios muy importantes: uno de ellos, que cito con frecuencia, es el del filósofo kantiano Hermann Cohen, a quien he mencionado en diversas oportunidades a propósito de su libro *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*.[2] El autor explica el carácter del profetismo judaico como una condición absolutamente necesaria de la historia universal, que no se puede dejar de lado. Reitero que se trata de un neokantiano, es decir, de alguien que afirma el orden de la razón especulativa de un modo muy particular.

Concretamente, el hombre marxista está determinado por estos tres caracteres: es racionalista, tiene el trasfondo místico de la conciencia genérica, y es profético, porque proyecta el destino del hombre en el despliegue histórico, caracteres que no están presentes en el pensamiento de los predecesores de Marx. Como consecuencia podríamos definir el marxismo con una cierta precisión: es una filosofía de la historia. El hombre marxista es el hombre dialéctico, no en sentido especulativo, sino en sentido empírico. Cuando ocurre un fenómeno, un acto de violencia, por ejemplo el "calerazo",[3] éste es un hecho que genera otro hecho, apoyado por algunos sacerdotes y repudiado por otros. En esto consiste la dialéctica empírica, sobre cuyas bases avanzamos a partir de hechos concretos que agrupan, diferencian u oponen a los hombres. Es decir, se trata de hechos que no están en la mente, no constituyen una noción teórica, sino que están en la realidad; del mismo modo que cuando se realiza la composición de una fórmula química que se va desplegando, oponiendo, anulando, la realidad brota, se despliega, se completa, se erosiona: ésa es la dialéctica marxista. *No es* la dialéctica de sus predecesores especulativos. Insisto en esta *perspectiva*, porque como nos encontramos inmersos en ella, no la *percibimos* con claridad. Para sustraerse a la dialéctica hay que colo*carse* en un punto de vista no histórico, es decir trascendente, que la *domine* y que genere una realidad adherida a esa trascendencia; eso era y es *místicamente* la Iglesia. La Iglesia es histórica y no es histórica al mismo tiempo; es transhistórica. Tiene entonces la virtud de asir los hechos y sustraerlos a la dialéctica.

Si está destruida esta referencia, la dialéctica adquiere una velocidad imparable, situación en la que nos encontramos nosotros: se ha destruido la relación empírica —no la mística— entre la Iglesia y la multitud de hechos que acaecen en el mundo. Esta dialéctica empírica, según la perspectiva marxista ya explicada, empuja a la construcción del Estado mundial. Para los auténticos marxistas el hombre marxista no podrá realizarse sin el Estado mundial; pero como éste en su realización histórica encuentra obstáculos (naciones, instituciones, religiones, culturas), se trata primero de anularlos, de abatirlos por medio de la revolución cultural, paso previo erosivo a la constitución del Estado mundial. De manera que éste, meta del "hombre nuevo" marxista, está dirigido según una conciencia genérica.[4]

En definitiva, hombre marxista es forzosamente hombre de la conciencia genérica cuya realización es imposible, absolutamente hablando, fuera del Estado mundial. Por lo que la colaboración de un cristiano con un marxista en el orden histórico es el mayor contrasentido.

El humanismo marxista radica entonces en un materialismo; materialismo que se despliega en una dialéctica histórica. Estamos en presencia de tres niveles: el fundamento físico del materialismo; el orden de lo humano que recoge ese fundamento; y el nivel dialéctico-histórico que lo despliega. En el nivel dialéctico-histórico al mismo tiempo se devela, se manifiesta la entera naturaleza y la naturaleza del hombre, en la cual la primera alcanza su máxima expresión.

Esta relación es importante porque implica mostrar en la continuidad de los tres niveles la culminación del humanismo marxista en el desarrollo de la historia, y al mismo tiempo señalar que en el humanismo marxista es importante el tema del desarrollo: el desarrollo del hombre en las etapas históricas y el desarrollo que acontece a cada nivel según la cultura, la época, las circunstancias históricas, la economía, etcétera.

Conviene subrayar además que hemos deducido tres notas fundamentales en el análisis de este tema. La primera se refiere a la inclusión de lo humano en la physis; lo humano es un dato de la physis. La naturaleza alcanza en este dato su autoconciencia, se hace consciente de sí misma. Pero el hombre no se separa de la physis, no se escinde de ella; no puede hacerlo en tanto que la expresa de un modo acabado.

La segunda es que en el orden humano despierta la conciencia genérica, porque el hombre es un ser genérico, y la conciencia genérica implica asumir la totalidad de las características de la physis y proyectarlas en el orden de la conciencia. La conciencia genérica de lo humano expresaría el último nivel que alcanza la naturaleza en su desarrollo material. Sobre esta conciencia genérica adviene la realización de la historia como un elemento típicamente humano.

La tercera es que la conciencia genérica se despliega en la conciencia histórica. Por ello la realización histórica del hombre en las sucesivas etapas de la historia implica la realización plena del hombre y la última y definitiva etapa del despliegue total de la naturaleza.

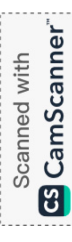
Según esta perspectiva debemos subrayar que la filosofía marxista es sustancialmente una filosofía de la historia. No es un materialismo físico al estilo del materialismo griego, que señalaba la estructura de la



physis e incluía al hombre como un constitutivo más de ella, concepción materialista que se extiende desde el atomismo griego hasta la obra de Lucrecio.

Tampoco es como el materialismo que deriva de la ciencia posterior al s. XVIII, que incluye al hombre como un organismo de sensibilidades complejas, pero que no se diferencia del nivel de la materia. La filosofía marxista es una filosofía de la historia, ya que insume el tiempo en la materia y le da a ésta un despliegue en el tiempo, pero en el orden de lo humano: el tiempo cósmico ha alcanzado su máxima manifestación en la estructura del mundo. Pero el tiempo —en el sentido absoluto de elemento que permite el despliegue de la physis definitiva— es la historia. De tal manera que el marxismo es una filosofía de la historia y no un materialismo que aborda los datos de la materia inerte despojada de ese ímpetu de despliegue ulterior.

Como filosofía de la historia, el marxismo proyecta la posibilidad de un "hombre nuevo". Porque hombre, desde el punto de vista biológico, ha habido en un momento dado en la historia de la physis; luego advino el despliegue de este elemento de la physis, el hombre, en lo que se conoce como historia general de la humanidad, y luego advino la manifestación de la conciencia genérica del hombre. De tal manera que se dan momentos, desde lo biológico a la filosofía que plantea Marx. Pero este despliegue se proyecta, se relaciona con la aparición del nivel de la conciencia genérica, que implica el surgimiento de un "hombre nuevo". "Hombre nuevo" quiere decir que reasume la totalidad de la physis, que contiene la conciencia genérica y que la proyecta en el sentido de la filosofía marxista de la historia: éste es un "hombre nuevo". Se diferencia del antiguo en que la conciencia genérica se ha traducido en una suerte de tarea y de misión que proyecta la historia a otros niveles. Por ello la filosofía marxista de la historia no sería sólo el planteo de las etapas que recorren las distintas culturas o los distintos aspectos de la realidad humana, sino que sería sobre todo la proyección del "hombre nuevo", del cual depende la realización definitiva del orden al que aludimos, es decir, de la conciencia genérica proyectada en la historia.



El tema del "hombre nuevo" tiene, como sabemos, orígenes religiosos. Pero en esta moderna filosofía desaparece, como ya explicamos, el sentido personalista de la existencia humana y en ello radica la diferencia con el tratamiento que al mismo tema da la Revelación del Nuevo Testamento. Conviene plantearlo porque hoy el tema del "hombre nuevo" está de moda, aunque en forma distorsionada.

En primer término, en el Nuevo Testamento el tema se refiere a la existencia personal, y es el Bautismo el que confiere la nueva realidad que se proyecta al orden personal celeste. Es decir, *hombre nuevo* es la más profunda y definitiva realidad personal.

En contraposición, Marx coloca "hombre nuevo" como la definitiva realización de la conciencia genérica. No hay "hombre nuevo" personal, porque estaría en contradicción con ese linde de manifestación de la conciencia genérica que implica una nueva etapa de la realidad. Profunda antítesis que es necesario tener presente.

En segundo lugar *hombre nuevo* es, en la Revelación del Nuevo Testamento, un dato celeste que se incorpora al mundo; proviene de otro orden, no nace del decurso histórico ni de la materia: se incorpora al mundo y hace de esta simbiosis lo que el Evangelio denomina *hombre nuevo*. Por ello son importantes las imágenes del injerto, de la vid, de los sarmientos, etcétera, porque el lenguaje de las figuras y de las imágenes traduce la relación profunda del orden celeste con el orden mundano. Desde el punto de vista de su contenido, el *hombre nuevo* es un hombre "de arriba", como dice San Juan Evangelista; no un hombre intramundano o que surja por el decurso intramundano.

En tanto que para Marx "hombre nuevo" es la consecuencia del decurso intramundano, porque adviene como culminación de las etapas en que la conciencia genérica despliega el rumbo de la historia: ahí nace el "hombre nuevo". Por lo tanto, en el sentido marxista, "hombre nuevo" no sólo no es celeste, sino que es estricta, específicamente intramundano, y como tal realiza los caracteres intramundanos según los datos de la conciencia genérica. Estamos pues en presencia de una segunda oposición.



Hay una tercera oposición: *hombre nuevo* es en la Revelación del Nuevo Testamento el inicio en el mundo de la Transfiguración transhistórica. Por eso el Bautismo, la Eucaristía, el Culto, el Evangelio, la Iglesia, son para el cristianismo el principio de la transfiguración aquí, en el tiempo. Pero la Transfiguración es transhistórica: entonces el *hombre nuevo* que comienza en el mundo está proyectado fuera del mundo, en la verdadera realización del *hombre nuevo*. En otras palabras, el *hombre nuevo* no tiene morada en la tierra.

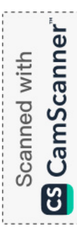
En tanto que para Marx el "hombre nuevo" intramundano se realiza en el Estado comunista, que es la perfecta concreción de la conciencia genérica en la historia.

Resumiendo: para el Nuevo Testamento, *hombre nuevo* es una condición personalísima, es de la persona, no se puede entender fuera de lo personal; en cambio, para el marxismo corresponde al orden genérico. En el Nuevo Testamento *hombre nuevo* es la unión de un dato celeste y un dato mundano, pero su concreción se encuentra fuera de la historia. Por ello la santidad no adviene porque se realice un ejercicio constante; la santidad es el fruto de una realidad celeste. De lo contrario no es nada. *Hombre nuevo* es entonces la unión del orden celeste y del orden mundano, pero traduce en definitiva la esencia de lo celeste, por ejemplo en la santidad.

En tanto que para la concepción marxista, al no ser válido el dato celeste, "hombre nuevo" es específicamente intramundano, es el resultado intramundano de la conciencia genérica, desde el s. XIX en adelante: antes hay "hombre viejo"; en tanto que para el cristianismo siempre hay "hombre viejo" mientras no se bautice.

Finalmente, la tercera contraposición se refiere al dato definitivo: que *hombre nuevo* es la realización definitiva que ha comenzado en el Bautismo, en el Culto, etcétera, y que se proyecta fuera de la historia. En tanto que para Marx "hombre nuevo" definitivo se da en el Estado comunista, máxima realización de la conciencia genérica. Las oposiciones son totales, excluyentes.

Por lo tanto, ¿qué se pretende significar al decir "humanismo cristiano-marxista" según vemos en algunos teólogos, en algunos escrito-



res y en algunas tendencias especulativas? ¿Qué podría significar esta proposición "humanismo cristiano-marxista"? Sólo puede significar lo siguiente: que el cristianismo es despojado de los datos celestes, porque en la medida en que éstos operaran, no sería posible la alianza cristiano-marxista. Para que el cristianismo sea despojado de sus datos celestes es preciso —como dicen los teólogos aludidos— "demitologizarlo", es decir, despojarlo de su relación con aquello que no es histórico ni mundano. Una vez demitologizado, adviene una religión mundana en el sentido que es una interpretación de la existencia del hombre en el mundo; ello es compatible con el marxismo, que es también una interpretación de la existencia del hombre en el mundo. Por lo tanto el cristianismo marxista o el humanismo cristiano-marxista sería esta alianza a nivel de una interpretación de la existencia del hombre en el mundo. Advertimos ahora la importancia que tiene la temática del mundo: en esta conciliación "mundo" significa el término medio en que se ensamblan cristianismo y marxismo; entonces la Iglesia se abre al mundo, es decir, se proyecta a nivel de esta realidad que articula como un pivote dos corrientes: la cristiana y la marxista. Ambas coinciden en el mundo con el desarrollo de lo humano. Éste sería el planteo subyacente en todas estas orientaciones.

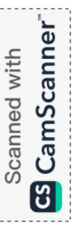
Se advierte entonces cómo la noción de hombre, que es central para el marxismo, ha desalojado todos los datos de la tradición helenocristiana, los ha ido eliminando, y se ha quedado con un residuo que luego es elaborado en la perspectiva de la dialéctica historicista. Por ejemplo, ha eliminado de la vertiente helénica todo lo que significa trascendencia de la inspiración, ya que todo se reduce al planteo de la pura razón. Así como ha eliminado de la Tradición cristiana el elemento celeste definitivo y escatológico, ha eliminado de la tradición helénica la significación de la cultura espiritual, porque ella proyectaría, según Feuerbach (y de él lo toma Marx) una suerte de mito extramundano, en el que el hombre encuentra lo que quiere conseguir para sí, pero que no tiene ninguna realidad de tal. Luego de estas eliminaciones ha quedado un residuo que se refiere a la existencia histórica del hombre en tanto que culminación de la physis. Sobre esta base trabaja el marxismo.

Desde este punto de vista, en el pensamiento marxista podrían distinguirse dos rumbos: el primero correspondería al de las explicaciones de los fenómenos histórico-sociales por el orden de las causas materiales. Se vuelve a todo el pasado de la historia del hombre y se da una explicación de este desarrollo hasta el momento de la aparición del marxismo. Ahora bien, las causas materiales ascienden de categoría desde la physis a la *humanitas*. Así por ejemplo una causa material como una piedra que cae tiene una categoría diferente de la producción de combustibles, que provoca en el mundo una serie compleja de transformaciones. Una piedra que cae puede hacerlo por una causa fortuita, ocasionar otros eventos fortuitos y originar de esta manera una serie de transformaciones; pero esto tiene una categoría que no modifica la totalidad de la physis. En cambio si ascendemos desde ella hasta el orden de la humanidad, las causas que accionan en ese orden transforman incluso la propia physis, como es el caso del desarrollo tecnológico.

Este orden de causas materiales es considerado según determinados niveles: no todas las causas tienen la misma categoría, la misma realización; no todas se refieren a los mismos objetivos ni todas inciden en lo humano con la misma dimensión.

Ahora bien, podría hacerse una diferencia fundamental: las causas materiales que están en un orden precedente al de la transformación histórica de la humanidad alcanzan una cierta dimensión, pero las causas que operan a nivel de la historia de la humanidad van creciendo en intensidad en cuanto a su proyección, a medida que se despliega la naturaleza de lo humano. Por ello Marx considera que si se pudiera hablar de espíritu, éste sería la posibilidad de que la naturaleza en la humanidad aumente en dimensión. La naturaleza, de cuantitativa se hace cualitativa, a tal punto que el descubrimiento de un producto como el petróleo o la invención de la máquina a vapor transforma las condiciones totales de la humanidad; más aún, influye en las relaciones de la humanidad y la naturaleza. Esto sería para Marx el "espíri-





tu", si se puede hablar de ello, es decir, un orden de causas cualitativas que se diferenciarían de las causas estrictamente materiales correspondientes al orden restrictivo de la naturaleza física.

El primer rumbo de las explicaciones marxistas se refiere entonces a los fenómenos histórico-sociales por las causas ya sean restrictivas físicas o cualitativas humanas. Se contempla toda la historia de la humanidad según este proceso. Así por ejemplo se vuelve a la historia romana y se advierten ciertas causas explicadas a nivel de las restrictivas físicas o de las cualitativas, que serán siempre de un orden determinado, el más próximo al orden material, es decir, las causas económicas (causas que pueden valorarse cuantitativamente). Así, toda la historia romana no es más que la lucha de dos grandes clases: la vieja clase patricia y el acceso de la clase popular y de los esclavos a causa de la expansión romana. En esta explicación se agota la historia de Roma. No indaguemos nada sobre Virgilio ni Cicerón ni sobre el Imperio, ya que lo fundamental es el contraste entre estos dos momentos suscitados, dirigidos o cimentados por causas restrictivas materiales o cualitativas sociales, principalmente de orden económico.

Según este modelo, Marx contempla toda la historia hasta el momento de la aparición de la conciencia genérica, es decir del marxismo, que cambiará el orden de las causas cualitativas. Este primer rumbo de las explicaciones por el orden de las causas es el más difundido, pero no el más profundo, ya que no es el que define la verdadera naturaleza del marxismo. Hay un segundo rumbo que podemos llamar el de las "perspectivas histórico-universales", en el sentido de que a partir del momento en que se alcanza el nivel de la conciencia genérica (s. XIX) se transforma la noción de historia humana por una suerte de elevamiento. Marx plantearía en la totalidad de la proyección histórica una "religión de la historia" que estaría expresada en el *Manifiesto comunista*.

El *Manifiesto comunista* constituye una suerte de religión de la historia que tiene tres características fundamentales:

1) Es de carácter científico, es decir, no es una revelación. Es una prueba histórico-social del orden de las causas cualitativas. A diferencia del Evangelio y de todos los fundadores de religiones, ésta es la religión de la razón en el sentido de las causas perfectamente controlables en su dimensión restrictiva o cualitativa. Es decir, hasta cuándo alcanzaron las primeras y cuándo comenzaron las segundas, y en éstas, qué carácter tienen y por qué operan. Ésta sería la primera condición de la religión marxista, que pretende ser ciencia y abolir para siempre el conflicto entre religión y ciencia; porque la religión pasa a ser una ciencia, la de las causas cualitativas, que se edifica sobre las ciencias de las causas materiales restrictivas. Para Marx se darían tres grandes sectores del saber:

a) El de las causas físicas restrictivas, que son todas las ciencias de la naturaleza, aun las que nosotros llamamos "ciencias del espíritu", en cuanto espíritu es reducido a naturaleza;

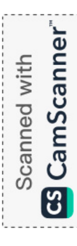
b) El de las causas cualitativas, que son las ciencias sociales, las únicas que pueden hablar de causas; al referirse a la conciencia genérica de lo humano, nos hablan de realidades más profundas: es el saber del antropólogo, del historiador, del filósofo, saber más denso que el del físico. El orden de las ciencias sociales afrontaría la verdadera realidad. Por ello la sociología es a nivel del marxismo lo que la teología a nivel de la Antigüedad. Ésta es la causa por la cual todos los teólogos del "humanismo cristiano-marxista" se han hecho sociólogos. Es lógico, porque afrontan la dimensión de las realidades profundas según este saber, que es el más elevado;

c) Finalmente una tercera dimensión que se refiere al destino ulterior y definitivo de la humanidad, expresado en una suerte de religión definida en el *Manifiesto comunista*.

Todos los demás elementos tienen que reducirse a uno de estos tres niveles: o pertenecen a las causas restrictivas, o a las causas cualitativas, o se proyectan en el decurso ulterior de la humanidad como un "ideal" que está allá, en el allende, siempre en el mundo. No hay más que esto.

2) Por eso el *Manifiesto comunista* tiene un segundo carácter: es escatológico. Primero es científico porque reduce todo al orden de estos niveles del saber; pero además es escatológico, es decir, proyecta





el decurso humano *según* un fin que está preanunciado en el orden de las causas cualitativas a nivel del "hombre nuevo" que ha de promover en la tierra una realidad social. Eso es el *Manifiesto comunista* en sentido escatológico: la posibilidad de establecer a nivel del "hombre nuevo" una realidad social, es decir, del *Gattungswesen*, y no otra que implique la armonía de los datos humanos, lo que corresponde al Cielo.[5]

Este carácter escatológico lo ha tomado Marx de la corrupción del cristianismo y de las formas apocalípticas hebraicas. Ha hecho regresar el orden escatológico cristiano al orden apocalíptico hebraico. De manera que la escatología marxista es en realidad una apocalíptica, es decir, una revelación del destino último del hombre en la tierra.

3) Finalmente, la tercera perspectiva del *Manifiesto comunista* se refiere al orden profético. Por eso la escatología marxista contiene la revelación de las catástrofes en las luchas de clases. No son las catástrofes cósmicas ni las de los ángeles que castigan la maldad y exaltan la bondad, porque ello corresponde al orden mítico; me refiero a las catástrofes de las causas cualitativas, por ejemplo: el orden tecnológico ha creado los imperialismos, que corresponden al orden de las causas cualitativas; los imperialismos van a desatar catástrofes en el mundo que implican la realización del apocalipsis marxista.

El *Manifiesto comunista* es entonces científico, escatológico y profético. En tanto que científico reasume las tendencias de la ciencia europea desde el s. XVIII en adelante; en tanto que escatológico reanuda la visión apocalíptica del hebraísmo a nivel de las causas cualitativas; en tanto que profético distiende la visión de la humanidad salvada en el Estado comunista.[6]

## Notas

[1] Contra todo lo que dicen los antimarxistas criollos, el marxismo es materialismo sólo en el orden de la doctrina, en su formulación dialéctica, pero es espíritu en el orden de la interpretación total. Es lo que afirma Marx. En este punto radica



el gran equívoco del combate contra el comunismo de muchos políticos y militares argentinos: lo combaten creyéndolo una doctrina materialista, y piensan que solucionando los aspectos materiales de la vida del hombre —pan, trabajo y justicia, en el mejor de los casos— se lo elimina. Están equivocados, porque el combate corresponde al orden del espíritu, ya que el marxismo es un espíritu.

[2] Hermann Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig, 1919, 2ª ed. Köln, Melzer Verlag, 1959. Cf. Carlos A. Disandro, *El sentido de la historia*, La Plata, Editorial Montonera, 1971, pág. 30.

[3] [El autor alude al copamiento de la ciudad de La Calera, Córdoba, el 1° de julio de 1970, por parte de un grupo armado encuadrado en las corrientes ideológicas de izquierda.]

[4] En la construcción del Estado mundial se coaligan fuerzas aparentemente contrapuestas, que denominamos *sinarquía*, representadas por figuras como Kosigin, Nixon, Paulo VI, Pompidou, etcétera; todos ellos están urgidos por la realización de la conciencia genérica, vale decir, responderían al estímulo marxista. A nadie lo urge la realización de la santidad o de otros valores que parecen no importar más en el mundo.

[5] Puede leerse el mensaje de Paulo VI a Hungría publicado en los diarios del 22 de agosto de 1970, en el que manifiesta la necesidad de "hacer la Tierra tan perfecta como el Cielo". Coincide con el contenido del *Manifiesto comunista*, salvo que Paulo VI mantiene los dos términos —Tierra y Cielo—, ya que sería el colmo que pretendiera abolir el Cielo. Pero en el lenguaje de la comparación, que es un lenguaje diestro y sutil, la afirmación implica que el Cielo está insumido en la Tierra. En una palabra, Paulo VI demitologiza.

[6] Para estudiar el tema recomiendo el libro de Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1967; existe una traducción deficiente al castellano con el título *El sentido de la historia* (Madrid, Aguilar, 1956). Löwith tiene otros trabajos muy importantes sobre este tema, entre ellos uno titulado "Die Dynamik der Geschichte und der Historismus" [La dinámica de la historia y el historicismo], Eranos Jahrbuch 1952, Band XXI, *Mensch und Energie*, Zürich, Rhein Verlag, 1953, en donde plantea el problema de la religión marxista con mayores fundamentos que en el libro anterior. El autor es un teólogo de la historia, no católico, que ve con mucha precisión el elemento distorsionado del cristianismo y del judaísmo a nivel del marxismo, y analiza el problema del marxismo en el mundo contemporáneo desde un punto de vista teológico. Frente al libro de Löwith hay que analizar el libro de Klemens Brockmöller, *Christentum am Morgen des Atomzeitalters* [El cristianismo en la aurora de la edad atómica], Frankfurt, 5ª ed., 1955. El autor es un jesuita alemán que ha tenido

cierta importancia en los contactos de los pensadores católicos y marxistas después de la Segunda Guerra Mundial; es un teólogo católico que sostiene una posición inversa a la de Löwith, ya que afirma la posibilidad de una teología que asuma las conclusiones del marxismo a nivel de una socialización que sea compatible con el dogma. El padre Brockmöller hace un planteo teológico cuyo punto de partida es nada menos que la Trinidad, para fundamentar esta teología cristiano-marxista. La obra del padre Brockmöller está en la línea de los libros más detonantes mientras vivió Pío XII. Comparando las posiciones de Löwith y de Brockmöller se puede advertir lo que es un pensamiento correcto en tanto que es coherente y un pensamiento distorsionado que nos coloca en una perspectiva falsa e impide entender la problemática y obtener conclusiones valederas. A partir de esta confrontación sería importante revisar la bibliografía posterior correspondiente a los autores que afrontan un juicio categórico del marxismo desde un nivel teológico y la de los teólogos católicos que lo insumen en una falsa teología de la historia. [Puede consultarse la reseña de esta obra que C.A. Disandro publicó en la *Revista de Educación*, La Plata, año III, número 1, enero de 1958.]

# Capítulo VII

# CONCLUSIONES

Intentaremos recapitular algunas líneas del tema que nos ocupó en este curso, en el que analizamos distintas instancias del sentido del hombre desde la Antigüedad hasta el presente. Al hacerlo nos encontramos con tres motivos fundamentales que pueden resumir esta compleja meditación intelectual; ellos serían: el de la *physis*, el del *hombre* y el de la *divinidad*.

Para hacer una síntesis que no sea meramente recapitulatoria sino conceptual, hay que tomar en cuenta estos tres motivos y verlos en su compleja significación.

La palabra *physis* tiene de suyo una significación semántica, etimológica, que ya nos advierte de su contenido conceptual, porque *physis* deriva de una raíz griega que indica el acto de crecimiento y de retorno a esa fuente de crecimiento. De modo tal que physis, en la noción semántica que contiene la palabra, indica el ámbito conceptual, a saber: un ámbito cíclico que definiría la totalidad de la existencia. Los griegos analizaron este ciclo y esta totalidad y dieron los rumbos conceptuales para su interpretación. Al hacerlo se encontraron con otro término, el término *hombre*, y forjaron la expresión φύσις τοῦ ἀντροπου, que significa literalmente la "naturaleza del hombre": pusieron en relación ambos términos y crearon un nuevo espacio de meditación. Ya no es la physis en tanto que totalidad cíclica en la cual está incluido el hombre como un dato de ella, sino que es un apartado. Pero debemos considerar qué entendían los griegos y qué entendemos

nosotros a lo largo del ciclo histórico acontecido desde entonces hasta el presente. Sólo así puede entenderse el cambio de rumbo que implica la noción marxista, ya que en ella esta relación φύσις–ἄντροπος simplemente volverá —o intentaría volver— a una absoluta noción física en el sentido moderno de la palabra, eliminando todos los términos medios, distintos, que ha ido colocando el decurso espiritual del mundo occidental.

Ahora bien, la expresión φύσις τοῦ ἄντροπου se trueca luego en el orden que permite otra expresión, cuya significación es todavía más problemática, a saber: φύσις τοῦ θεοῦ, "naturaleza de Dios". Pero, ¿cómo se puede concebir a Dios según la noción de physis? Si la noción de physis y de hombre son en cierto modo contrapuestas, cuánto más la noción de physis y la de Dios. Y éste es el problema de toda teología, particularmente de la teología neotestamentaria, al intentar soldar el dato de la meditación griega y el dato de la Revelación. Porque, ¿qué cosa querría decir φύσις τοῦ θεοῦ? Son términos inconciliables, términos cuya relación nada devela, porque Dios no puede estar incluido en la noción de physis, ya que si está incluido en ella simplemente deja de ser Dios. Y como noción de physis tal como la entienden los griegos no podría avanzar en la noción de Dios. Esta aporía, esta dificultad que surge de poner en contacto los tres estratos del pensamiento, *physis*, *hombre*, *Dios*, es la que ha generado, como estímulo de meditación, todas las corrientes filosóficas y espirituales de Occidente. De aquí su riqueza, porque se han examinado posibilidades muy complejas, muchas veces contrapuestas, pero que han significado la percepción de una serie conceptual que permite analizar las instancias humanísticas o filosóficas de un modo ciertamente exhaustivo.

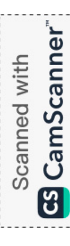
Retornando al punto de partida, en estos tres motivos tendríamos sintetizados todos los conceptos posibles que se puedan formular en la historia de la noción de hombre. Porque de la relación de estos términos habrá de surgir la ubicación del hombre.



Para el mundo griego predomina la noción de physis, y esto plantea la primera dificultad cuando se contrapone el antiguo pensamiento griego con el desarrollo de la filosofía platónico-aristotélica, donde pareciera haber un cambio de rumbo o al menos un agregado sustancial al período precedente, el presocrático. Justamente es la filosofía platónica la que pone el acento en el hombre en contraposición con la filosofía parmenídea, que pone el acento en la physis. ¿Por qué Platón pone el acento en el hombre? Porque trata de descubrir la última significación del vínculo de un hombre con otro hombre. En la natura, en la physis, no interesa el vínculo de un árbol con otro árbol, el de una estrella con otra estrella, o del árbol con la estrella, porque todo esto está insumido en la noción cíclica de physis. Pero en el orden humano se le plantea a Platón el problema del vínculo del hombre con los hombres, que abre una dimensión nueva y que eleva el pensamiento griego a una categoría nueva. De allí que Platón forje la expresión "el hombre símbolo del hombre", de donde nosotros partimos. Con lo que Platón quiere decir que en la physis de la *humanitas* cada parte, cada hombre, no puede insumir la totalidad de la physis humana, y por lo tanto lo humano pareciera abrir un nuevo horizonte que el filósofo indaga en sus diversas características.

En el cristianismo se revierte la relación, ya que predomina la noción de divinidad. Noción de divinidad traída como una revelación del misterio íntimo de la divinidad, no como φύσις τοῦ θεοῦ, no como natura de la divinidad, sino como manifestación de la vida divina. Será el pensamiento teológico el que pondrá en contacto estas dos líneas: la griega, que parte de la physis, y la cristiana neotestamentaria, que habla de la expresión revelatoria de un Dios viviente cuya característica es la paternidad y la filiación. De manera que esta otra línea toma como punto de referencia una realidad intradivina que es ajena por completo a la noción de physis, tal como lo habían concebido los antiguos griegos.

Para el griego entonces el punto de partida está en la physis, desde donde avanza hacia el hombre y la deidad; y para el cristianismo, en el



sentido neotestamentario, el punto de partida *está en* la deidad, desde donde avanza hacia el hombre y la physis. *De la correcta relación* de estos términos dependió la armonía del pensamiento *de la* Antigüedad, entendida como el despliegue de esta convergencia. En la Antigüedad así entendida hombre es como el punto de articulación de estos dos extremos: physis y deidad. Hombre, como elemento de articulación, de equilibrio, implica un espacio donde la deidad se revela en su total intimidad, cosa que no puede hacer a nivel de la physis. He aquí una profunda diferencia entre el pensamiento de la antigüedad helénica y el pensamiento de la antigüedad cristiana. Para la primera la physis es el ámbito de la theophanía, es decir, de la presencia de los dioses; son los dioses griegos los que, en el ámbito de la physis, fulguran y son aprehendidos por la intuición, la inspiración y el lenguaje de los griegos; los dioses viven en tanto son proferidos, como dice Homero; basta señalar esa proferición para abrir el ámbito de la deidad griega. Pero la deidad griega habita ese vínculo con la physis, que es el espacio de las theophanías, y el hombre está insumido en esa relación.

En cambio desde el punto de vista cristiano el espacio en que se revela la theophanía en sentido absoluto es el hombre. El hombre es el espacio de la revelación de la deidad, que coloca a la physis como escabel del hombre. En tanto que el hombre es articulación de los dos términos —deidad y physis— o espacio de la revelación de la deidad, el cristianismo neotestamentario abriría una instancia griega que prolonga la herencia helénica pero con connotaciones nuevas. Esto es lo que, tomando el antiguo vocabulario de los Santos Padres, denominamos *teandrismo*, porque al ser el hombre espacio de la revelación de la deidad, hombre no cabe enteramente en la physis, hombre es el vínculo forzoso de la divino-humanidad.

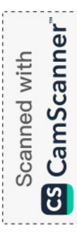
Desde la perspectiva que plantean estos términos y en el despliegue conceptual que estamos sintetizando, explicaríamos que la Encarnación es independiente del pecado. No sería necesaria la noción de pecado, que es una noción hebraica, para concebir el acto de la Revelación divina en el espacio del hombre. La natura del hombre es independiente del pecado; el pecado la corrompe, la degrada, la deriva,



pero no la constituye. En la Revelación neotestamentaria, la primera teología, es decir la de los Padres griegos, abre una posibilidad de *concebir* al hombre según otra categoría, que no es estrictamente griega ni tampoco es hebraica: es la cristiana, que constituye un *tertium genus*. No puede ser asimilada a la noción griega, pero tampoco puede ser derivada sin más de la noción hebraica, porque el *teandrismo* —en tanto que el hombre es espacio de la Revelación divina— abre un horizonte totalmente nuevo en la concepción del hombre.

Poseemos ya ciertas bases en esta síntesis, que no es histórica sino conceptual, para concebir qué cosa sea la Antigüedad respecto del hombre. Entendemos por Antigüedad un cierto equilibrio, una cierta relación entre dos concepciones que vinculan *physis*, *hombre* y *deidad*, concepciones que tienen distintos puntos de partida, pero que en definitiva convergen a revelarnos, describirnos y configurarnos al hombre como espacio de la última revelación: de la natura o de la deidad. En el primer caso —el hombre espacio último de revelación de la physis— estaría Platón; en el segundo —el hombre espacio último de Revelación de la deidad— estaría San Juan Evangelista. La Antigüedad despliega esta problemática desde diferentes puntos de partida y por confluencias complejas. En fin, entendemos por Antigüedad este despliegue hasta fines de la Edad Media, en que esta relación sigue vigente. Concebimos la Antigüedad como un lenguaje que permite asir la totalidad de lo existente por el vínculo de *physis, hombre* y *deidad*. Es un lenguaje simbólico, aun en la filosofía más abstracta; la quiebra de esa noción simbólica de la filosofía hacia fines de la Edad Media implica la perención de la filosofía. Por ello cuando los últimos medievales pierden la potencia simbólica, incluso en el lenguaje filosófico, y éste se trueca en nominalismo, la filosofía muere. La muerte de la filosofía provoca hondas conmociones que en mayor o menor medida aún subsisten.

Es el lenguaje simbólico de la Antigüedad, que por medio de símbolos permitía la concepción, la vivencia, la experiencia y la conceptualización de estos tres motivos —*physis, hombre, deidad*—, lo que generaba el equilibrio. Es la transformación de ese lenguaje simbólico



en puro soplo de la voz lo que trae la Modernidad. Cuando perime el lenguaje simbólico ya descripto, comienza la Modernidad; ésta empieza a desplegar su energía propia, que consistiría en primera instancia en vivir de la herencia que le ha dejado la Antigüedad, "gastándola" en un proceso crítico, erosivo, contrapuesto, hasta alcanzar la máxima distensión o apartamiento, que marcaría el comienzo específico de la Modernidad.

Entendemos pues por Modernidad la perención del lenguaje simbólico y la forja de un nuevo lenguaje que trata de asir de otro modo las tres instancias señaladas y de representarlas conceptualmente de modo distinto. La Modernidad se encamina lentamente hacia un monismo en que se confunden physis, hombre y divinidad.

Partimos de una distinción que se ha ido desplegando hasta alcanzar su máxima expresión. Luego ésta se ha vaciado, se ha gastado, se ha derrumbado, y ahora estamos al término de una nueva convergencia en que las tres instancias aludidas son reducidas a una. Ésta sería la situación última del hombre europeo en las distintas tendencias actuales; no solamente el marxismo sino otras corrientes espirituales y filosóficas conocidas bajo el nombre de "existencialismo"; porque en ellas la pretensión de retornar a una meditación radical de la physis implicaría que los otros términos están insumidos o son inexistentes.

El cristianismo sufre ahora, a nivel del pensamiento, la influencia de estas corrientes; hablo de las tendencias conceptuales que se mueven en el cristianismo occidental, que es empujado a insumirse en el monismo aludido desde distintos ángulos. Como el saber teológico es prácticamente nulo en Occidente y ha perimido como saber sacerdotal, como saber de una herencia sagrada, el cristianismo pasa a ser una doctrina mundana como cualquier otra y es empujado a admitir ese estado de la mente moderna.

Resumiendo entonces estos conceptos: la Antigüedad es un lenguaje simbólico que permite entender la relación de natura, hombre y Dios en una combinación que es cambiante, no unívoca, ya que no parte siempre del mismo término, pero que está siempre presente en los tres de alguna manera. Pues en el mundo griego, aunque la physis



sea el punto de partida, no entenderíamos lo que el griego entiende por physis si apartáramos el mundo mítico. A su vez, en el mundo cristiano, aunque parte de la Revelación de la deidad, no podríamos entender al hombre como espacio de revelación teándrica si apartáramos la physis.

La Antigüedad perduró hasta fines del s. XII o comienzos del s. XIII aproximadamente; los elementos que la integran son de distinta procedencia, pero su rumbo es isócrono, sigue un ritmo que le pertenece por esencia y que nace de los elementos fontales que la constituyen.

¿Cuándo comienza la Modernidad en sentido estricto? Naturalmente, hay un momento histórico de prolongación de la Antigüedad, y hay un momento de la Antigüedad de preparación de la Modernidad. Puede trazarse un esquema aproximado:

| | | | |
|---|---|---|---|
| | | s. XIII | s. XVIII |
| | Antigüedad | Zona crítica | Modernidad |
| //////////////// | ———————— | \\\\\\\\\\\\\\\\\\ | ΛΛΛΛΛΛΛΛ |
| Fuentes de la Antigüedad | | Fuentes de la Modernidad | |

La línea recta representa la Antigüedad, y la línea quebrada la Modernidad. Hay una zona en que desde la Antigüedad se prepara la Modernidad y a su vez la Antigüedad se prolonga. Ésta es la zona crítica del mundo europeo de donde surgen todas las posiciones actuales; provisoriamente podemos ubicarla entre el s. XIII y el s. XVIII.

La Antigüedad se prolonga, aunque en esta zona crítica el pensamiento simbólico ha muerto. Se prolonga hacia el fin de la Edad Media y en el período del Renacimiento, pero al mismo tiempo nace un nuevo vínculo entre physis, hombre y divinidad, evidenciado en testimonios muy complejos, diferentes, disímiles, de poetas, filósofos, teólogos, etcétera. La zona crítica corresponde a lo que señalamos como fuentes de la Modernidad, mientras que habría que retroceder a

los orígenes del pensamiento griego y a los orígenes del pensamiento cristiano, no necesariamente hebraico, para diseñar la zona de las fuentes de la Antigüedad.

Quien tiene conciencia y expresa por primera vez con conocimiento, con claridad conceptual esta complicada cuestión, es Hegel. Pertenece a la generación de 1770. Hegel fue formado junto con Hölderlin y Schelling en el seminario protestante de Tübingen, y recibió una formación escriturística. Sus primeros trabajos se refieren a la esencia del cristianismo, a los problemas del cristianismo, tal como ocurre con Hölderlin y Schelling. Pero mientras que éstos toman otro rumbo, Hegel profundizó primero desde la perspectiva cristiana, tal vez con ciertos elementos que provenían de la interpretación de la historia de las relaciones entre hebraísmo y helenismo. Desde este punto de partida elaboró todo su sistema, su filosofía de la historia.

Si hiciéramos un recuerdo de esta generación de 1770, que está en la base de la transformación del pensamiento europeo, como una parte de lo que llamo Modernidad, encontraríamos en Hegel el intento de forjar un nuevo lenguaje que signifique una nueva interpretación de physis, hombre y divinidad. ¿Qué influye más en Hegel: el pasado griego, el hebraico, la interpretación cristiana? Ése es el problema.

Los hegelianos, sobre todo los de derecha, se empeñan en afirmar que Hegel no debe nada al pensamiento hebraico; en tanto que los hegelianos de izquierda —como Feuerbach y Marx— se empeñan en subrayar el carácter profético del pensamiento hegeliano. Resulta difícil dirimir esta cuestión. Como los hegelianos de derecha suelen tener toques antisemitas, se empeñan en quitarle las "manchas hebraicas"; y como los hegelianos de izquierda proceden en general del judaísmo, se empeñan en subrayar esa pertenencia o filiación. Éste es un debate que nos llevaría muy lejos, aunque me inclino a creer que en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, el pensamiento hegeliano es antihelénico. Por ello prepara de una cierta manera la filosofía marxista de la historia, que es una reducción conceptual de la hegeliana. Mientras Hegel tiene un ámbito mayor y más complejo, Marx tiene uno menor, más reducido. Esta reducción le da a la filosofía de



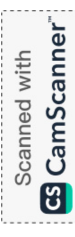
la historia de Marx ese empuje en la mente moderna, porque la Modernidad ha de descubrir en este término el espacio que se llama "historia": ahora el hombre vale como historia.

*Para* el mundo griego hombre no es historia en el sentido en que nosotros lo tomamos; hombre es physis, es espacio de la revelación de la physis, es una articulación de la physis. Por ello los historiadores griegos hacen de la historia lo que haría un φύσιολόγος; de allí que los primeros filósofos griegos se llamen también φύσιολόγοι. La palabra "historia", que es griega, tiene este sentido: el de discriminación objetiva, que nada tiene que ver con las cuestiones implícitas en nuestro vocablo o con las connotaciones que nosotros le asignamos.

El mundo cristiano antiguo medieval deriva la noción de historia de la historia sacra, porque otra historia no vale, puesto que toda historia está vinculada a ella. De modo que una historia que no sea sacra, para la Edad Media no tiene sentido. De allí que la Edad Media tenga esa profundidad ingenua y esa capacidad simbólica en la leyenda, porque la leyenda medieval es la conexión de la historia sacra y de la historia de los hombres, que no es necesariamente sagrada. Pero la leyenda la sacraliza, la inscribe en lo sacro. Si no entendemos este vínculo entre historia sacra e historia humana, la Edad Media se hace ininteligible.

En la perspectiva griega, historia es parte de la physis, y es el acto de la inteligencia que la discrimina como discrimina cualquier cosa de la physis. Así Tucídides escribe la historia de la guerra del Peloponeso como quien escribe un tratado sobre las plantas: la mente griega, al describir, alcanza la forma. Esto es característico de lo griego. No hay ningún otro pueblo, cultura ni lengua que al describir haya tomado lo que le pertenece por esencia. Por eso en la historia de Tucídides se dice más del hombre que en todas las historias posteriores al s. XVIII. Porque Tucídides tiene la capacidad helénica de asir la natura del hombre.

En el caso cristiano el espacio de la historia se refiere a la historia sacra y a su vínculo con la historia humana, lo que genera la leyenda medieval.



La Modernidad aparta estas dos esferas, estos dos horizontes, y piensa la historia de otra manera, a la manera de Hegel, quien la expone en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, una obra compleja que pretende ser al mismo tiempo la descripción del fenómeno de la historia universal y la interpretación de ésta como espacio de revelación de la idea, no de Dios. Entonces Hegel a fines del s. XVIII y principios del s. XIX nos abriría la noción moderna del término "hombre". El vínculo formulado desde la Antigüedad y vigente hasta fines de la Edad Media: Dios-historia-naturaleza, en el caso de Hegel pasa a ser: idea-historia-naturaleza.

¿Qué es hombre? Hombre es la resultante de este vínculo; la historia es la manifestación temporal de la idea y la naturaleza es la manifestación espacial de la idea. Hombre en sentido griego y cristiano no hay más.

Éste es el punto de partida de los diversos aspectos de la Modernidad: un nuevo lenguaje encargado de interpretar la historia como revelación del hombre. Pero el hombre se revela en una historia que deja de ser puntiforme y pasa a ser progresiva, evolutiva. En este punto encontramos la más extrema disyunción entre Antigüedad y Modernidad.

En la Antigüedad, natura, hombre y divinidad o deidad se vinculan en un despliegue cíclico, pero no hay nada evolutivo. En la Modernidad el espacio humano es la historia; la historia es la revelación del hombre; éste se manifiesta evolutivamente y evolutivamente manifiesta el nivel de la idea.

Esta noción hegeliana ha generado todas las nociones que operan en el s. XX, desde la más empírica y fenomenológica del desarrollo hasta las más complejas de la evolución espiritual, cultural, religiosa, filosófica, etcétera. El marxismo es parte de este contexto.

Terminamos esta síntesis señalando que en este momento del s. XX se explicitan estas fuentes de la Modernidad, que alcanzarían su máxima expresión en la noción de hombre e historia ya explicada. *Historia* tiene una cierta autonomía en tanto que ahora insume *physis* y *deidad*. Physis es la base material, y deidad es el empuje energético, pero la realidad que las vincula es la historia. Si el hombre no es historia, lo demás es nada. Si el hombre no es historia, no se realiza; y si no se realiza, physis y deidad no tienen sentido.



Tal es el concepto fundamental que separaría la Modernidad de la Antigüedad y que marca el rumbo que tienen los acontecimientos humanos insumidos por esta noción de historia.

Desde luego que al pensamiento de inspiración helénica y al pensamiento cristiano se les plantea en esta coyuntura del s. XX una serie de cuestiones derivadas de la aparente solidez de la interpretación moderna, de la aparente solidez que deriva de los mismos acontecimientos, en tanto que la historia moderna reflejaría en los hechos, de algún modo, ese empuje energético. El pensamiento se ve obligado entonces a retroceder a las fuentes conceptuales y a controlar la noción de hombre: si este despliegue que observamos a partir del s. XVIII coincide o no con la descripción que podamos hacer del hombre. Entonces la indagación del hombre pasa a ocupar el centro de toda filosofía, porque sobre esa noción de hombre haremos las discriminaciones que nos permitirán con mayor o menor claridad encontrar el rumbo de este pensamiento.

Es decir: mientras que en otros períodos bastaba confrontar las nociones sobre la divinidad —así ha sido hasta el s. XVIII—, ahora eso no basta: el concepto que pasa a ser central es el que se refiere al hombre. De allí que tenga tanta importancia retornar a las fuentes de la Antigüedad o a las fuentes de la Modernidad tomando como base la sistematización mostrada a lo largo de este estudio.

Una última reflexión: en la interpretación del pensamiento helénico y del pensamiento cristiano hay que recuperar al mismo tiempo el modo simbólico de interpretación; no basta reducirlo a un esquema sistemático, porque se pierde en cierto modo la sustancia del pensamiento; es necesario verlo en su propia raíz, lo que significa su propia lengua, porque el modo simbólico es, según lo explicado, un lenguaje. No se lo puede traducir a un esquema de manuales, porque pierde la sustancia. Se abre entonces una última dificultad: el hombre culto, el hombre dedicado a la contemplación, a los estudios, a la investiga-



ción, entiende cada vez menos qué cosa sea el valor del lenguaje, porque lo confunde con un instrumento de dominio, de ejecución o de transformación, pero le quita el contenido. ¿Cómo este hombre se va a inclinar al estudio del idioma que contiene ese pensamiento simbólico, es decir, el griego? Esta dificultad es muy importante, porque de otra manera lo que nosotros recuperamos del antiguo es un esquema que no basta para enfrentar el empuje del desarrollo de la Modernidad.

## Anexo

# Humanismo

## Fuentes y desarrollo histórico

(Síntesis del Curso dictado en 1958)

## 1. El humanismo cristiano

Planteamos un propósito para este curso: el contacto con las fuentes por el método medieval de la *lectio*, del comentario de la *sacra página*, salvo que no nos detendremos sólo en este aspecto, sino que también examinaremos otros elementos a fin de completar nuestros comentarios.

El objeto de nuestro trabajo será entonces comentar aquellas fuentes relativas a la concepción del hombre de las que podamos extraer conclusiones. Tendremos en cuenta este problema en la designación de los apartados, y así llegaremos a una concepción clara del hombre cristiano y de su opuesto en la concepción escatológica bolchevique; todo esto realizado mediante una cuidadosa selección de textos que presentaremos durante el desarrollo del curso. En otras palabras, propondremos una selección de textos con una idea, y luego, siguiendo la línea fundamental, completaremos la investigación.

La expresión "humanismo cristiano" obedece al deseo de asimilar el humanismo renacentista al cristianismo. Pero esto implica indudablemente una contradicción en los términos: no hay, no puede haber, humanismo cristiano. Toda la Patrología desde San Atanasio en adelante nada tiene que ver con el "humanismo cristiano". Notemos que no se trata sólo del estudio de las lenguas y autores clásicos: se trata de examinar la posibilidad de la existencia de un "humanismo cristiano" a través de una perspectiva cristiana.

Para entender el Renacimiento hay dos aspectos esenciales a considerar:

1) Su proceso formativo, intelectual y cultural;
2) Su incidencia en las estructuras político-sociales.

La presencia de un "humanismo cristiano" en la actualidad está impidiendo la reasunción de aquella concepción del hombre, que partiendo del mundo griego tuvo su culminación en el mundo medieval; es decir, en la actualidad nos encontramos con la disgregación del *homo theoreticus* con todas sus consecuencias.

El Renacimiento considera el tema de la dignidad del hombre como fundamental; tema que es preciso conocer para llegar a una exacta inteligencia del proceso renacentista. Veremos cómo hay en la perspectiva renacentista una concepción contraria, una antítesis, al sentido cristiano del hombre.

Frente a la expresión "humanismo cristiano" debemos hablar de "teandrismo", del griego θεός-ἀνδρός. No existe otro humanismo cristiano fuera del reflejo, del despliegue, de la impronta que el Misterio de la Encarnación ha puesto en el hombre. No hablamos de "humanismo" como en el Renacimiento, sino que hablamos de Encarnación: es lo que llamamos "teandrismo".

El humanismo renacentista desemboca en el humanismo bolchevique: no se trata de una cuestión de términos sino de significados; así, cuando hablamos de "humanismo cristiano" nos adherimos al Renacimiento.

No se trata de debatir acerca de un problema histórico, sino de algo más profundo: la situación actual de una sociedad fundamentada en el humanismo bolchevique. A éste no podemos oponer aquello que prolonga la concepción del hombre renacentista, sino que debemos dirigirnos hacia algo que rompa con esta continuidad. Es ésta nuestra respuesta a la pregunta que nos hemos formulado: ¿se puede hablar de un "humanismo cristiano"?

Si debemos retomar los elementos que constituyen la tradición, si debemos rechazar el bolchevismo, si debemos reasumir al hombre griego en lo medieval, es indispensable el acceso a las fuentes.

Por fuentes entendemos todos los elementos de la Antigüedad, es decir, en primer término la Revelación, que se da en el mundo hebraico-cristiano; en el segundo término aquello que significa la penetración de la inteligencia en la realidad, lo que acontece en el mundo heleno-romano; ambos elementos entendidos en una perfecta unidad: dos laderas que llevan a la cima, dos caminos cuyos desarrollos, con características y modos propios, alcanzan la cúspide en el nacimiento de Cristo.[1]



Debemos cuidar de no caer en falsas opciones: el renacentista desconoce uno de los elementos apuntados, la Revelación, y prescindiendo del mundo medieval interpreta a Occidente como lo griego. Posteriormente, en los s. XVIII y XIX, se trata de oponer lo helénico a lo bíblico; pero hoy, felizmente, esta mentalidad ha caducado con la desaparición del desprecio por las fuentes, lo que ha permitido, a través de las lenguas, un contacto más pleno y directo con la tradición. Es éste el resultado más positivo de las investigaciones en los últimos cincuenta años.

Helenismo y hebraísmo cristiano hacen a Occidente; por ello nuestro objetivo principal es el estudio de esta confluencia. Importa mucho establecer de qué manera esta confluencia se destruye con la idea de la "dignidad del hombre", principalmente expresada por Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola. Con ellos caduca esta confluencia, a pesar de que el ingrediente cristiano está aún presente. La consecuencia última de esta ruptura es la liquidación de lo cristiano con el humanismo bolchevique. De esta manera podemos expresar la posición renacentista diciendo que el desarrollo histórico es, en cuanto tal, la posibilidad intrínseca propia de construir al hombre como hombre, y así se define su interioridad.

La mentalidad moderna se caracteriza por su fe en el decurso histórico (Descartes). Autores tan dispares como Hegel y Stuart Mill lo evidencian; para ellos la historia es la posibilidad de hacer al hombre por el hombre: la historia representa una categoría salvífica, y de allí el hecho de que el hombre moderno se "salve" en lo histórico. Sólo así se comprende la poderosa fuerza del bolchevismo comunista.

## 2. La filología

La filología nace en el Renacimiento y debemos recuperarla para nosotros. Es la ciencia histórica por excelencia, que nos otorga la inteligencia histórica de la Antigüedad. A través de la filología clásica interpretaremos los autores modernos, contrariamente a las modernas corrientes que prescinden de la filología clásica.

En su desarrollo destacamos tres etapas:

1) El descubrimiento de los textos: comienza en el s. XIV con Petrarca y continúa en los s. XV y XVI. Es la *filología del descubrimiento*. Los textos de Cicerón y Herodoto parecen nacer a una nueva vida, pero los hombres del Renacimiento olvidaron que todo esto estaba ya incorporado en la tradición viviente de la Edad Media. Dom Jean Leclercq[2] nos orienta en cuanto al sentido del mundo antiguo. Notemos finalmente que la filología del descubrimiento carece de sentido crítico.

2) Es la *etapa de los planteos críticos*: abarca los s. XVII a XIX; su representante más importante es Giambattista Vico, cuyos planteos críticos comienzan en el ámbito del helenismo y prosiguen por las letras sagradas; se produce entonces algo que ya había preparado el protestantismo: el derrumbe de la tradición sacra desde el punto de vista de su fundamentación científica.

3) Es la *etapa de la investigación científica positivista*, la del conocimiento menudo y pormenorizado de la Antigüedad. Nace en la segunda mitad del s. XIX, pero se frustra por el desarrollo que le viene de las corrientes historicistas.

Estas tres etapas de la ciencia filológica han contribuido a crear una mentalidad contraria a nuestra propia concepción filológica, que trata de entender la Antigüedad desde un punto de vista histórico cristiano, base de una nueva y fundamental etapa filológica.

A la filología le interesa la reconstrucción interiorizada de la Antigüedad: en la Edad Media esto no constituía un problema, ya que el pasado era algo viviente e incorporado a la tradición. La posibilidad



de obtener una imagen de la Antigüedad procede de la concepción renacentista; así, a partir del Renacimiento, cada siglo tiene su propia imagen de la Antigüedad, que es objeto de las investigaciones historicistas.

Es importante entender bien esta concepción historicista de la Antigüedad para la comprensión del mundo moderno y de su íntima relación con el humanismo bolchevique. Opera en el hombre moderno dedicado al estudio de la Antigüedad un bolchevismo larvado, fruto de esta concepción historicista.[3]

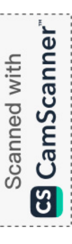
## 3. El hombre griego

Nuestra retrospección no es meramente histórica en el sentido de examinar una imagen muerta del pasado, sino que buscamos lo viviente de esta tradición. Así descubriremos al hombre griego en nuestro presente, interpretando de esta manera el sentido histórico del criticismo, que es el de recuperar y asumir al hombre antiguo.

Recordemos que el helenismo es sólo una ladera del conocimiento de la Antigüedad; la otra ladera está dada por la Revelación. La presencia de lo helénico entraña pues discernir todos los elementos que lo constituyen en su complejidad. Las interpretaciones respecto del mundo griego comenzaron en el s. XVIII. El Renacimiento tuvo una imagen pobre de lo helénico y no comprendió su verdadera estructura; pero a partir del s. XVIII se suscitan muchas interpretaciones del mundo griego que podemos sintetizar fundamentalmente en tres:

1) La que deriva de la *Historia de las artes* de Johannes Winckelmann, quien sostuvo que lo griego eran las artes plásticas; creó así un neoclasicismo en el cual la plástica griega, forma absoluta de toda expresión artística, era determinante y representaba el paradigma imperecedero de todos los modelos, formas y contenidos.

2) La que se centra en la interpretación romántica de los poetas. Dos de ellos son los más representativos: Friedrich Hölderlin y John Keats, quienes coinciden en volver a lo griego señalando la presencia



de un mundo religioso, no plástico, de valor absoluto. Consecuentemente el cristianismo impediría la afloración del espíritu religioso helénico. Como se ve, esta posición es distinta de la de Winckelmann, quien no consideró a la religión griega como el corazón de la cultura helénica.

3) La que deriva de la anterior y consiste en la elaboración de una filosofía que concibe su metafísica desde el mundo griego: es la filosofía de Nietzsche, quien plantea para el mundo helénico la estructura metafísica de la realidad según la convergencia o contraposición de lo apolíneo y lo dionisíaco. Esta perspectiva se encuentra ya expresada en una obra de su juventud: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (1873) (La filosofía en la época trágica de los griegos).

La importancia de esta última interpretación del mundo griego reside en el hecho fundamental de que sus concepciones fueron adoptadas por todas las ciencias que tratan de la Antigüedad: por ejemplo, los estudios realizados acerca de los orígenes de la tragedia griega. Además por haber producido paradojalmente una reacción en los investigadores, que trataron de comprobar el verdadero sentido de las afirmaciones de Nietzsche: así nació el presocratismo, y con él un nuevo período en la interpretación del mundo griego, que constituye la respuesta y el mejor ataque a las concepciones del filósofo alemán.

Ingresaremos en el mundo griego a través de la consideración de dos perspectivas, a las que accedemos mediante el estudio de las fuentes. Debemos verlas en sus diferencias y en su mutua interacción concreta, por medio del estudio de los textos literarios, en un amplio sentido. Llegamos así a ubicar al mundo griego como un mundo de convivencia con lo cósmico, lo que está patente en los poemas homéricos; sin embargo, en Homero, aun estando en contacto con la realidad, el hombre carece de apertura, porque en la perspectiva cósmica homérica se ve al hombre clausurado, sin salida, tal como se manifiesta en la *Ilíada* con las muertes de Héctor y Aquiles. El mundo homérico es así *existencialista*, y el hombre está en él como arrojado frente a los dioses. Lo único que conoce es su destino, pero no hay en él trascendencia ni polaridad.



### 3a. Hesíodo

Al planteo homérico sigue un orden de polaridad y convivencia en el cual el hombre griego se abre a una perspectiva que elaboran lentamente Esquilo por una parte y Platón y Aristóteles por otra. Esta polaridad se nos manifiesta inicialmente en Hesíodo (s. VIII a.C.), a través de sus obras *Teogonía*, donde relata la procedencia y armonía de los dioses y del cosmos, y *Los trabajos y los días*.

En la *Teogonía*, el hombre de Hesíodo encuentra una salida simbolizada en la figura de Zeus, que instaura el reinado de la justicia. Al comienzo de su concepción cosmogónica parte de *khaos*, que es lo primero, no significando con él un cúmulo de cosas sin compostura (tal como lo entiende Ovidio), sino que manifiesta una *apertura*, de tal manera que "en el principio era lo abierto". Luego relata el ordenamiento cosmogónico, hasta llegar al reino de la justicia instaurado por Zeus.

Comienza la *Teogonía* con un proemio de cien versos, en el que Hesíodo relata el nacimiento de las Musas, texto en el que aparece por primera vez la palabra "musa", junto con los nombres de las nueve Musas: establece así la importancia de la palabra como significación de las cosas. Nos presenta el acto de inspiración que luego Platón prolongará, es decir la importancia de la palabra y del canto celebratorio y glorificante, la aptitud de la palabra tratando de entender el orden de las cosas para llegar a la glorificación. Píndaro y Esquilo constituyen los exponentes más importantes de esta línea, a la que denominaremos *línea glorificante*.

Comencemos por celebrar las Musas heliconianas, las que habitan la grande y sacra montaña del Helicón. A menudo, en torno de la fuente de aguas oscuras y del altar del poderoso Crónida, danzan con sus pies delicados. A menudo también, después de haber tocado con sus cuerpos las aguas del Permeso, de la fuente Hipocrane, o del Olmeo divino, han formado en la cima del Helicón coros bellos y encantadores, y se han desplazado en sus danzas. Luego, revestidas de espesa niebla, entre las sombras

> de la noche, han hecho oír un maravilloso canto, un himno a Zeus. (...) Son las Musas, las que a su vez enseñaron a Hesíodo un bello canto, mientras apacentaba ovejas al pie del Helicón divino. Y éstas son las palabras que me dirigieron: Pastores rústicos, despreciable testimonio de la tierra, reducidos a ser vientres, nosotras sabemos relatar muchas cosas fingidas, semejantes a cosas verdaderas; pero también sabemos, cuando lo deseamos, proclamar verdades. Así hablaron las hijas verídicas del gran Zeus y me entregaron como cetro una insigne rama cortada de un laurel floreciente; me inspiraron luego un divino canto para que glorificara lo que será y lo que ha sido, y me ordenaron cantar himnos a la estirpe de los dioses imperecederos celebrando a las Musas al comienzo y al fin del canto.

Respecto del texto transcripto, conviene destacar:

1) La palabra "himno" aparece por primera vez con la significación de "glorificación de las cosas" (v. 23–42). La realidad está incompleta sin el canto de las Musas, que han descendido para revelar las cosas y entregar este canto.

2) En las palabras que la Musa dice al poeta surge la distinción entre lo real y la ficción: "Nosotras sabemos cantar muchas cosas fingidas semejantes a cosas verdaderas, pero también sabemos, cuando lo deseamos, proclamar verdades".

Los sofistas retomarán luego el tema de la realidad y de la apariencia; confundirán todo y advendrá el derrumbe. Este derrumbe implicará la caducidad del mundo griego, no sólo en lo racional, sino también en el canto glorificante.

3) "Me inspiraron luego un divino canto". En griego "inspiración" deriva de πνεῦμα = viento. Esta palabra es la imagen que el poeta denota. Hesíodo es el creador del canto glorificante.

4) Todo canto tendrá como objeto algo divino, y tanto al comienzo como al final se manifestará el canto de las Musas.

En síntesis, el canto hesiódico es una contemplación que recibe su inspiración de las Musas; es una theoría *ex auditu*, cuyo término es el canto glorificante, es decir la palabra laudante que asume la realidad, y que tendrá su máxima manifestación en la poesía de Píndaro.



Luego, en los v. 79–80, Hesíodo enumera los nombres de las Musas, y dice que la más excelsa es *Calíope*, cuyo nombre quiere decir "bella palabra", Musa que no sólo inspira a los poetas, sino también a los reyes. Es decir que su significación revelatoria se da tanto en lo estético como también en lo político. No hay comunidad política sin inspiración: la construcción de la comunidad se funda en la bella palabra.

Las ocho Musas restantes se relacionan con Calíope de diversas maneras:

*Clío*: palabra o canto que anuncia la gloria.

*Euterpe*: palabra que provoca en el oyente el gozo del canto.

*Thalía*: el canto unido a la fiesta.

*Melpómene*: el canto unido a la palabra y la melodía.

*Therpsícore*: la palabra y la danza.

*Erato*: el canto desde la interioridad humana.

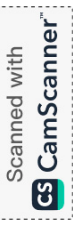
*Polymnia*: las diversas posibilidades temáticas del canto en las perspectivas de Calíope.

*Urania*: la posibilidad del canto cósmico.

En Hesíodo aparece el *homo theoreticus*, que nace de la contemplación, cuyo medio es el canto y su término la glorificación. Por esto la cultura griega es eminentemente una cultura musical y la Musa representa el sentido íntimo de las cosas expresado en la palabra. De aquí se sigue la distorsión que genera el planteo de Nietzsche al interpretar el mundo griego a través de la distinción entre lo apolíneo y lo dionisíaco.

Hay muchos textos del Antiguo Testamento a propósito de la importancia de la palabra, por ejemplo *Sab.* 1,7 (Introito de la Misa de Pentecostés): *spiritus domini replevit orbem terrarum, et hoc quod continet omnia, scientiam habet vocis* (el espíritu del Señor llena la redondez de la tierra, y aquello que contiene el todo contiene la ciencia de la voz).

Pero, ¿qué es esta ciencia de la voz? En el mundo griego la ciencia de la voz se manifiesta a través de la inspiración. En el hebraico es algo semejante al canto de Hesíodo; en la ciencia de la voz se esconde



la posibilidad de entender no sólo la realidad sino también lo trascendente. Y esta confluencia de la realidad con lo trascendente se plasma en el Prólogo del Evangelio de San Juan.

### 3b. *Píndaro*

La poesía de Píndaro constituye la culminación del canto glorificante en el mundo griego.[4]

Píndaro trata de descubrir el efecto de la música sobre la realidad. El texto analizado corresponde al comienzo de la *Pítica I*. La música atraviesa el entero cosmos y lo colma de sus efectos; a su paso el rayo se apaga y el águila de Zeus se adormece. En este texto se manifiesta de un modo evidente aquello que el griego entendió por efecto de la música, capaz de extenderse hacia lo alto y alcanzar el mundo divino, o hacia abajo y alcanzar el mundo infernal.

### 3c. *Parménides*

Hasta aquí, en el examen del *homo theoreticus*, hemos seguido una de sus líneas: la theoría *ex auditu*, representada por Hesíodo y Píndaro, plenificada en el canto glorificante. La contemplación por esta vía asume la polaridad y la convivencia. A estos dos elementos hay que agregar un tercer elemento propiamente griego, que se desarrolla en la segunda línea, a la que denominamos "línea cognoscente": el sentido de la totalidad. El hombre griego parte de una totalidad y llega a una totalidad; es lo que se manifiesta en el Proemio de Parménides. En esta línea se da una contemplación *ex visu*, no a partir de las Musas, sino de la physis, y dará origen a la filosofía especulativa griega. Los puntos de partida no son opuestos, sino distintos: uno es la palabra glorificante y otro la palabra que profiere el ente.

La totalidad aducida no se realiza por integración de partes, sino que es punto de partida, porque permite entender la lírica, la tragedia y la filosofía griegas. Así, no comprendemos a Homero sin la idea de



convivencia, ni a Hesíodo sin la idea de polaridad, ni a la filosofía griega sin la idea de totalidad. Su orden analítico no es un orden descendente, sino que parte de y llega a una totalidad.

Precisemos el significado de estos tres elementos del mundo griego: la convivencia significa un mundo sin apertura; la polaridad permite la apertura hacia un mundo trascendente, y la totalidad involucraría además una apertura al ser. Así se unirían la revelación de Hesíodo con la apertura al ser de Aristóteles; de esta manera se generaría la convergencia de las dos corrientes del *homo theoreticus*.

Desde este punto de vista el racionalismo griego es distinto del racionalismo del Renacimiento, ya que éste es un orden analítico descendente, mientras que aquél parte de y llega a una totalidad.

El elemento "totalidad" explica el orden de la forma proemial, donde se da la totalidad de lo que después se desplegará. La presencia del proemio en la obra griega no es una agregación, sino que nos manifiesta la totalidad indisoluble de la obra.

Con respecto al proemio de Parménides, es falso que éste recibiera la forma poética por tradición, al poner los temas homéricos en verso. Parménides se inclinó a este modo de composición por razones intrínsecas al poema mismo. Su composición no es nada retórica y tiene una significación semejante a la de Hesíodo. El Proemio nos manifiesta claramente que Parménides parte de una totalidad.[5]

El texto no llegó completo a nosotros, pero poseemos lo fundamental. Consta de tres partes:

1) El desarrollo del viaje;
2) La descripción de un pórtico;
3) El encuentro con la divinidad que hace la revelación.

Entre otras cosas, se percibe la reiteración de una composición cíclica, y ésta es atribuida a la presunta pobreza expresiva de Parménides. El texto insiste en esta forma cíclica pasiva y ello tiene un valor: Parménides no quiere significar que lo que está detrás del pórtico es un ámbito en el cual no interesa meramente el saber jónico, sino que importa el ser llevado.

En la repetición cíclica del "ser llevado" se significaría que el varón sabio ingresará a un mundo trascendente al cual es preciso "ser llevado". Las doncellas que guían este viaje son deidades y se dirigen hacia la luz, que no es física, como pretendieron los positivistas del s. XIX. Sacaron al filósofo de la morada de la noche, donde las deidades se han puesto un velo, que se quitan al aproximarse a la luz.

Por el impresionante bagaje de su sensibilidad, Parménides es comparable a Píndaro. El mundo que rodea al viajero es femenino, y aunque no conocemos el comienzo del Proemio, es indudable que este viajero se encuentra en un ámbito femenino manifestado por minuciosos detalles del lenguaje. Esta primera parte es dinámica: en ella se encuentra el tema de la totalidad y su despliegue.

El segundo elemento es estático: un pórtico, suerte de linde absoluto adonde llega el viajero. El pórtico está custodiado por la divinidad, que es la Justicia, y no puede ser cruzado sino por este viajero. El viajero sigue la ruta, y la presencia del pórtico completa el viaje hacia la luz. No se trata de un elemento meramente retórico, sino que señala un último tramo que no depende del viajero, sino de las doncellas. Cabe señalar que en el saludo de la diosa se reafirma el hecho de que no interesa una acumulación de saberes, sino el "ser llevado". La Justicia, que custodia el pórtico —en sus dos formas, Themis y Diké— significa aquello que expresa Hesíodo como culminación de su canto del mundo.

El tercer elemento: "y una diosa me acogió favorable (...) es menester por ello que tú aprendas todo (...)", en el que aparece el orden analítico, "el corazón de la verdad inconmovible" y "la opinión de los mortales en los que no hay confianza verdadera". Este orden es señalado por las mismas palabras de la diosa cuando resume el trabajo del hombre sabio.

El texto de Parménides es importante para entender el racionalismo griego, que no debe ser confundido con el racionalismo moderno, identificado con el mundo analítico del cálculo. Parménides no lleva estas miras.



### 3d. Platón

Examinaremos ahora un texto de Platón del libro V de *La república*, donde explicita lo implícito en el poema de Parménides. En este texto se manifiestan las distintas perfecciones del hombre y del filósofo.[6]

El filósofo es el amante contemplativo de la verdad, y como debe amar la verdad, será necesariamente totalizante. El *homo theoreticus* alcanza entonces un saber de la totalidad por un amor constante y contemplativo de la verdad. El pensamiento griego accede a la formulación de su metafísica, pero notemos que la línea de Platón y Aristóteles, que hemos denominado "cognoscente", no está en contraposición con la línea glorificante. Ambos filósofos no constituyen la totalidad del mundo griego; de allí que sea necesario e imprescindible analizar el todo. El *homo theoreticus* es, por un lado, el hombre glorificante en el canto, y por el otro el hombre cognoscente del saber de la totalidad. Las líneas glorificante y cognoscente están en el mundo griego íntimamente unidas.

## 4. El hombre romano

El hombre theorético, característico del mundo griego, será asumido, ya que no agota las posibilidades de lo humano. Llegamos así al hombre romano, que es el hombre fundacional (*homo conditor*), quien, aunque no posee la trascendencia del canto y de la especulación filosófica, goza de otro tipo de trascendencia: es un hombre adherido a la tierra, no confusamente, ya que agrega a ella un ámbito de sacralidad que nace del hombre mismo: la agricultura.

La palabra "cultura" es latina, e indica un sesgo fundacional, no en el sentido griego, sino en un nuevo enfoque donde lo fundacional se une a lo sacro en un mismo ámbito. Esta presencia de la sacralidad es el modo de apertura del romano a la trascendencia. Debemos establecer las diferencias sustanciales entre el hombre romano y el hombre

griego. El hombre romano crea un ámbito de sacralidad que le otorga un sentido religioso completamente distinto del griego; esta diversidad se manifiesta cuando, a pesar de la influencia griega, comparamos textos y observamos la continuidad del sentido de lo sagrado que constituye la sacralidad en Occidente.

En síntesis: el *homo conditor* es el hombre fundacional y agrega el dato de la sacralidad que hace posible la apertura a la trascendencia. Veremos dos textos de Cicerón, uno en elogio a la filosofía, en el libro V de *Tusculanae disputationes*;[7] el otro el fragmento I, 7, 12 del tratado *De re publica*. Lo que primeramente nos interesa apreciar en estos textos es la visión que el pensador romano tiene del mundo griego.

El primer fragmento es un elogio de la filosofía en el que se manifiesta el sentido romano de la sabiduría. A la filosofía se le atribuye la fundación de ciudades y es ésta la característica principal que distingue al *homo conditor* del *homo theoreticus*. El hombre fundacional se manifiesta primeramente en la fundación de ciudades, y para el romano lo salvaje es aquello que permanece fuera de la ciudad.

El hombre romano entiende que la fundación de una ciudad es la delimitación de un ámbito sacro en el que es posible el vínculo del hombre con el mundo divino. Es lo que expresa Cicerón en *De re publica*, planteando al mismo tiempo la distinción de la *re publica* y de la *re familiari*. En Cicerón se encuentra predeterminada la figura de Augusto; desde su *De re publica* es Cicerón quien sienta las bases del Imperio; de allí nace la articulación entre *re publica* e Imperio realizada en un orden de sacralidad, y también la identificación de las figuras de Cicerón y de Augusto.

El texto de *De re publica* es fundamental como punto de partida para la revaloración del filósofo romano, que ha pasado por etapas contradictorias. La filología alemana ha visto en él a un hombre débil de carácter y de trayectoria sinuosa, mas la obra de Cicerón está presente en el legado jurídico que permite la fundación del Imperio Romano. La figura de Augusto está ya señalada en estas dos obras de Cicerón, y a él debe la época de Augusto sus grandes poetas.



Desmintiendo a la crítica historicista, que tiene al período de Augusto como ajeno a Cicerón, Plutarco nos muestra en una de sus obras al emperador leyendo en secreto las obras del filósofo. En definitiva puede decirse:

1) La figura del príncipe que señala Cicerón en su *De re publica* prefigura a Augusto, a su reforma política y religiosa y al impulso que dio a las artes.

2) Es Cicerón quien formula la articulación entre el mundo griego y el mundo romano. Vemos en él cómo el romano salva la sacralidad y así puede asumir en su fondo de cultura a todo el mundo bárbaro. De aquí proviene la fuerza del Imperio.

Cicerón se enfrenta con epicúreos y estoicos, quienes sostenían que la cosa pública manchaba al sabio, quien debía conocer la razón y contenido de la naturaleza. El sabio, al percibir el desorden de la cosa pública, debe apartarse: Lucrecio permanece impasible frente al naufragio que contemplan sus ojos.

Contra esta actitud del epicureísmo Cicerón reacciona señalando la importancia de la comunidad política:

1) Eliminando toda duda acerca de la participación del sabio en la vida pública.

2) Mostrando que nada acerca más a los dioses que el fundar nuevas ciudades o conservar las ya fundadas, ya que la fundación de ciudades implica el acercarse al numen de los dioses (aquí vemos cómo su carácter de *dominator* está siempre unido a la sacralidad).

Esto no significa que no existan otras realidades que también acerquen a los dioses, pero la fundación de ciudades es la más importante. Precisamente de este texto ciceroniano se tomó la denominación de *homo conditor*; su significado fundamental ha escapado a toda la filología alemana, que sólo ve el árbol, pero no el bosque, y se despista detenida en la minucia. Otto Seel renueva toda la concepción y a Mommsen, aunque es convincente, pocos le creen.

Notemos que el *homo conditor* no es un hombre de puro dominio; al *homo dominator* sólo le interesa la clausura de la dominación, mientras que en el hombre romano tanto la connotación de *conditor*

como la de *dominator* estarán siempre vinculadas con la sacralidad. Esto es lo que en el hombre moderno está dislocado y que en consecuencia lo opone al hombre romano.

Cicerón estudia luego la glorificación de la fundación de Roma: Rómulo delimita con el arado el ámbito sacro que posibilita la inteligencia de todos los hombres; por ello Roma es misteriosa. Roma, la ciudad, asume toda la historia de la humanidad y rompe el carácter cíclico de la historia universal. El destino de Roma, cabeza de la Cristiandad, es ya presentido por los romanos. Esto aparece claro no sólo en Cicerón, sino también en Polibio e incluso en Virgilio.

El romano ha descubierto el sentido de la historia universal como intuyendo al Cristianismo, ya que la concepción romana será idéntica a la concepción cristiana de la historia, que se funda en primer término en la Cruz, y en segundo término en esta trascendente y misteriosa ciudad. Estamos obligados a recuperar este contenido de romanidad entrevisto y preparado por Cicerón.

El romano distingue entre sacralidad y profanidad. Profano es aquello que está delante del templo, fuera de él; sacro es aquello que se da siempre en una acción, no algo meramente estático. La palabra "sacro" es etimológicamente difícil. Una cosa es sacra porque ingresa al ámbito de la sacralidad.

Para Propercio el poeta es quien eleva las palabras al orden de lo sacro de modo similar que el sacerdote, sacándolas de lo estático. Por ello la sacralidad es un elemento fundamental para comprender el cosmos. Toda acción es fundamentalmente sacra, y por eso —tanto cuando rompe la tierra como en sus frutos— el romano percibe lo sagrado en la agricultura y a través de ella realiza una acción sacra. De esta manera se establece una suerte de vínculo cósmico.

Sintetizando: en el hombre romano hay una tendencia a incorporar la profanidad en la sacralidad, actitud que expresamos con el término "numinoso". Cuando el romano funda, devuelve a las cosas su carácter numinoso, y consecuentemente bajo algún aspecto las está recreando.



El sentido fundacional romano no es un mero dominio ni un mero activismo: es una acción por medio de la cual las cosas se incorporan a la sacralidad a través de una participación del orden numinoso. Todo esto es asumido por la Iglesia. La trascendencia del hombre griego por la contemplación y la del romano por su sacralidad fundacional integrarán, al fusionarse, el hombre europeo.

## 5. El hombre peregrino

Las fuentes del hebraísmo suelen estar ausentes, pero son de fundamental importancia. Así, en las historias universales no se considera la influencia del hebraísmo en el *homo transfigurationis*, y de esta manera se restringe el panorama, porque únicamente se considera el desarrollo de la concepción humanista a partir del s. XV, por ejemplo en la *Historia del humanismo desde el siglo XIII hasta nuestros días*, de Giuseppe Toffanin.[8] Pero desconocer al *homo viator* implica romper con la Antigüedad.

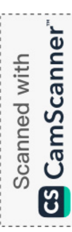
Por el contrario, la perspectiva general de la concepción del hombre se da por la confluencia de dos corrientes: la veterotestamentaria, presente en el Nuevo Testamento, que origina el hebreo-cristianismo, y la corriente helénica, presente a través del mundo romano, que origina el heleno-cristianismo. Ambas corrientes comportan la totalidad de las fuentes de la Antigüedad.

La traducción literal del hebreo sería:

> Y Dios dijo: Hagamos hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza, y que domine sobre el pez del mar y el pájaro de los cielos (...) Y Dios creó el hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó (...)

El texto griego de los LXX dice:

> καὶ εἶπεν ὁ θεός: Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ.



En tanto, la traducción latina de la Vulgata dice:

Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.

En cambio, según San Pablo, *Phil.* II, 7, dice: *Factus in similitudinem hominum.*

El padre natural de todos los hombres, el Adán terrestre, fue creado según el texto hebreo, a imagen del Creador para realizar progresivamente la semejanza con Él, o como dice San Ambrosio, "para devenir lo que es". Así lo comprendieron los Padres griegos, que distinguen *imagen* y *semejanza*: han concebido la primera como una realidad dada, el sello impreso por el espíritu; en cuanto a la semejanza, la consideran como una virtualidad.

San Gregorio de Nissa afirma:

τέλος τοῦ κατ' ἀρετὴν βίου ἐστὶν ἡ πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίοσις.

Como se ve, la semejanza está entendida con sentido dinámico: *el fin de la virtud es pues la semejanza con lo divino.*

El tema de la semejanza es fundamental tanto en el Antiguo Testamento como en Platón, pero debemos notar sus diferencias: la ὁμοίωσις platónica es un acto de despojamiento sucesivo a partir de ciertos elementos órficos: la tumba del alma es el cuerpo y éste, por el camino del despojamiento, se va acercando al mundo divino. De aquí que la concepción platónica haya servido a los Padres griegos para concebir ciertos aspectos de la vida mística. En el texto bíblico, por el contrario, la semejanza no es el despojamiento platónico, sino la realización de la plenitud perfectiva neotestamentaria.

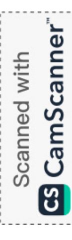
En el *homo viator* hallamos la consecuencia de la realización de la semejanza divina. Así como hay una diferencia entre la apertura del *homo theoreticus* y del *homo conditor*, así también la apertura del *homo viator* es diversa: es la referencia a la divinidad, y su término es la realización de esta historia. Estamos frente a una dialéctica respecto de un fin, de un τέλος, que es la semejanza divina. Por ello el *homo viator* está desprendido de lo terrenal, de lo social, y se presenta como el tránsito de la imagen a la semejanza.



Pero el profetismo hebraico ha creado una nueva noción de historia universal respecto de algo trascendente: el siglo venidero. Estamos así frente a la dialéctica del símbolo y la realidad, que concuerdan con la noción de profecía y siglo venidero. El *homo viator* no afirma nada, precisamente porque está de paso: Abram sale, se hace *viator*, rompe con su tierra y su familia; este salir de Abram testifica su condición de *viator*; cambia de nombre —Abraham en vez de Abram— y se hace padre de pueblos. Israel avanza hacia una prosperidad que lo aparta de Dios y recibe su castigo; una parte del pueblo vuelve a Dios, pero prevarica nuevamente. He aquí la dialéctica de lo hebraico.

Esta forma de expansiones y reducciones tiene una línea general cuyo término es la plenitud de los tiempos, en que todas las figuras caducarán frente a la realidad plenamente manifestada. Por este camino podemos medir la profundidad de la apostasía de Israel cuando abandona su condición de figura y pretende convertirse en realidad. Pero la figura no es la realidad; cuando la figura se afirma en sí misma se clausura, deja de ser figura y se sustituye a la realidad.[9]

Según el texto del Deuteronomio, en primer término se apartan las prácticas adivinatorias. Se insiste sobre el hecho de que Yahvé seguirá guiando al pueblo elegido y que después de Moisés otro servirá de intermediario para transmitir al pueblo las órdenes divinas. El profeta es pues esencialmente aquél que está encargado de hablar al pueblo en nombre de Yahvé. Sus palabras expresan la perspectiva y la voluntad divinas. Debe notarse el carácter colectivo y actual del profetismo; el profeta no es un particular colmado de dones maravillosos que viene en ayuda de las gentes en la dificultad: es el enviado para hablar al pueblo en virtud de la Alianza. El profetismo es el medio natural de asegurar el contacto entre Yahvé y el pueblo elegido; no es en primera instancia quien anuncia lo porvenir, sino quien recuerda las condiciones de la Alianza del Sinaí y de la Ley que allí se aceptó.[10]



El profeta no recibe un don como lo recibe Hesíodo, sino que es *un* instrumento, un órgano de la palabra divina: "Cuando tú hayas entrado en el país que Dios te da, pondré mis palabras en tu boca".

Aquí habla Yahvé, y hay una diferencia absoluta entre esta revelación y la que recibe Hesíodo por intermedio de las Musas. La profecía traslada la palabra de Yahvé, que tiene por objeto mantener vivo al *homo viator* y realizar el vínculo entre todos los actos históricos, entre el siglo presente y el siglo venidero. Aquí encontramos otro rasgo de la apostasía de Israel: confundió la traslación del siglo venidero metahistórico con el siglo presente histórico, entendiendo al mesianismo como algo terrenal: aquello que Isaías vio desde el punto de vista de la Transfiguración, Israel lo vio en el mundo terrenal.

En el *homo viator* encontramos el despliegue de la imagen divina hacia la total realización de la semejanza. Éstos son los elementos que van a ser asumidos por el cristianismo. Así podemos decir que la historia de Israel es la del *homo viator* que a último momento se niega a sí mismo. Es interesante comparar la polis griega, el imperio romano y la comunidad hebraica, que añade al acto cultural de la polis griega y al acto fundacional del imperio universal aquello que capacita y posibilita un peregrinar hacia la trascendencia: el *homo viator* introduce la idea de peregrinación, idea que adquiere su culminación en la institución de la realeza (cf. *I. Samuel* VIII, 7).

Pero pronto se sucederán pesadas caídas y exilios, y así vuelve a adquirir conciencia de *homo viator*. El asentamiento sociológico en la realeza traerá como consecuencia la apostasía ante Nuestro Señor. Esta conciencia de peregrinación que la comunidad hebrea agrega a la polis griega y al imperio romano será luego asumida por la comunidad cristiana.

El pueblo de Israel no fue sólo un pueblo singular entre todos: fue sobre todo, en su historia visible, la figura de una nueva humanidad llamada a realizarse profundamente en la historia; pero una doble tentación le acechaba: en primer lugar querer ser como los otros pueblos (I. Samuel, VIII, 7–9): esto implicaba comprometer su misma esencia. Pero había otra tentación mucho más sutil: querer solucionar su apartarse de lo venidero y universal permaneciendo él mismo en la historia aparente. En otras palabras, rehúsa el traspasar como pueblo, para persistir como espíritu; rehúsa la muerte biológica, física o social e impide así el nacimiento de una humanidad espiritual. En el Calvario y en Pentecostés, Israel sucumbió a esta segunda tentación: no quiso morir como el grano, pues la elite se había corrompido de tal manera que había perdido la visión profética.



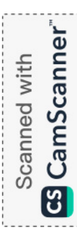
En el momento en que aquellos que guiaban los destinos de Israel se encontraron ante la decisión y ante la suprema tentación de su historia, sucumbieron por haber perdido el sentido dinámico y profético de su misión.

## 6. El hombre de la Transfiguración

Tomaremos el Nuevo Testamento para que su lumbre nos permita situarnos en las sombras del Antiguo Testamento. Pueden considerarse diversos puntos: interesa especialmente destacar el tema de la Transfiguración y la misión del hombre respecto de ella, porque se trata de un tema fundamental.

Hemos visto el *homo theoreticus*, abierto hacia la trascendencia; el *homo conditor* y su impulso fundacional, y posteriormente el *homo viator*, con su sentido del peregrinar. Pero no están agotadas aún las posibilidades del hombre; el Nuevo Testamento nos muestra en la dimensión del hombre algo que sólo en la Revelación cristiana tiene plena realización.

Para abordar la concepción neotestamentaria acerca del hombre debemos comentar el diálogo entre Cristo y Nicodemo que relata San Juan en el capítulo III de su Evangelio.[11] Debemos tener en cuenta que el texto latino de la Vulgata correspondiente a ese pasaje dice "nacer de nuevo", mientras que la versión griega dice "nacer de arriba". En la respuesta de Nicodemo a Jesús entendemos cómo Israel no comprende la Revelación definitiva, cosa que el Señor recalca cuando le enrostra a Nicodemo con estas palabras:



"¿Eres maestro de Israel y esto ignoras?"

Este renacer, que ni los griegos ni los romanos ni los hebreos alcanzaron a entender, es fundamental; lo señalamos como nueva perspectiva de fuente y desarrollo del humanismo. Si no se parte de este renacer, no puede haber humanismo cristiano. El texto es mucho más denso, pero este comentario es suficiente si lo vinculamos a la Transfiguración de que nos habla San Pablo.

Complementamos nuestro comentario del texto joánico con el pasaje de Dante, *La divina comedia*, Paraíso, Canto XIV.[12] El poeta habla con Santo Tomás, que hace el elogio de San Francisco; con San Buenaventura, que hace el elogio de Santo Domingo, y luego con Salomón. Aquí el poeta ha interpretado el renacer del hombre; este canto es como el punto que regula todo su itinerario, y está señalando el carácter definitivo del *homo transfigurationis*, puesto que el poeta nos dice que el cristianismo ha derrotado toda forma de maniqueísmo.

Santo Tomás, en la *Summa contra gentiles*, Libro IV, cap. 79, comenta el gozo de los cuerpos glorificados y refuta toda posibilidad de maniqueísmo. En el texto aparece la noción de Transfiguración final de todas las cosas, que se realizará por medio del hombre.[13]

Hay un despliegue de este problema en Santo Tomás, desde el *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, IV, 49, donde afirma que después de la Resurrección la beatitud de los elegidos será mayor no sólo *extensive* sino *intensive*.

Este tema hace del hombre el mediador necesario de la Transfiguración de sí mismo y de la Creación. Esta Transfiguración, que dependerá del Espíritu, será realizada por el hombre, que a modo de "verbo del mundo" dará a las creaturas acceso a la gloria.

De este modo el *homo transfigurationis* agrega un contenido fundamental que no se refiere sólo a su realidad concreta, sino que se refiere a todo el género humano.

Interesa que examinemos ahora la concepción que tuvieron los griegos, los romanos, los hebreos y los cristianos respecto de la muerte. La Antigüedad tiene dificultad en ver la relación entre la vida y la muerte.



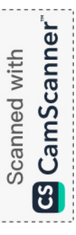
Para el hombre griego, desde Homero y siguiendo un orden de progresión ascendente, no puede entenderse la muerte sino degradando la vida; en definitiva es la unidad de la vida y de la muerte, pensamiento órfico que entiende la inmortalidad del alma por la negación de lo corpóreo. En esta perspectiva griega se niega la vida, y la muerte clausura todo.

Una perspectiva similar se percibe en el mundo romano; aportamos el siguiente texto de Lucrecio (II, 570–580):

> Nec superare queunt motus itaque exitiales
> perpetuo neque in aeternum sepelire salutem,
> nec porro rerum genitales auctificique
> motus perpetuo possunt servare creata.
> sic aequo geritur certamine principiorum
> ex infinito contractum tempore bellum.
> nunc hic nunc illic superant vitalia rerum
> et superantur item. miscetur funere vagor,
> quem pueri tollunt visentis luminis oras;
> nec nox ulla diem neque noctem aurora secutast,
> quae non audierit mixtos vagitibus aegris
> ploratus, mortis comites et funeris atri.

> Por tanto los movimientos destructores no pueden prevalecer por tiempo perpetuo ni sepultar en la eternidad la salvación de las cosas. Tampoco, por su parte, los movimientos creadores y acrecentadores de los seres pueden perpetuamente conservarlas. Así, con lucha equilibrada de vivientes se cumple esta guerra establecida desde un tiempo sin comienzo. Ora aquí, ora allá, vencen las fuerzas vitales de la naturaleza y son a su vez superadas. A los llantos de muerte mézclase el rugido que elevan los párvulos al contemplar las riberas de la luz, ninguna noche siguió al día, ninguna anuncia la noche sin haber escuchado en mezcla confusa tristes gemidos de infantes y llanos compañeros de muerte y fúnebre cortejo.

El texto trasunta la desesperación de los antiguos al no comprender la relación de la vida con la muerte y caer en el materialismo, por



ejemplo "la muerte inmortal ha vencido a *la* vida mortal" (Lucrecio). Lo inmortal es la muerte como realidad definitiva.

Esta concepción de la muerte en los griegos es lo que determina el desconocimiento de la doctrina que San Pablo les predica en el Areópago.

Por su parte en el hombre hebreo se da una concepción de la muerte parecida a la de los antiguos (recordemos al Sheol, la morada de los padres); pero el hebreo no tiene culto de los muertos. Los elementos que diferencian su concepción de la de griegos y romanos son dos: el culto de Yahvé y la glorificación escatológica del pueblo de Israel. Pero estas dos concepciones están materializadas; así por ejemplo los saduceos negaban la resurrección, y entre los fariseos se había perdido el sentido de glorificación, según lo ya visto en el versículo de San Juan referente a Nicodemo. Habría que agregar muchos otros textos del Nuevo Testamento que enuncian la misma doctrina, por ejemplo: I Pedro I, 12; Romanos XVIII y sigs.; I Corintios III, 22; el himno *Redemptor omnium* (del oficio de Navidad); el Salmo XXX, 10: *¿Qué ganas tú con mi muerte? ¿Y con mi descenso a la tumba? ¿Es que te alabará el polvo? ¿O acaso tu verdad y tu misericordia?*

El Nuevo Testamento es el que nos da la unión de la vida y de la muerte como concepción única en la Transfiguración. No podemos entender al hombre cristiano si no lo vemos desde esta perspectiva. Quizá desde este punto de vista podamos comprender el completo despliegue de la historia humana o de la cultura, que el positivismo confunde: es un despliegue cuyo desarrollo no vemos, pero cuyo sentido poseemos. Así percibimos la confluencia de las dos líneas de la Antigüedad: el heleno-cristianismo y el hebreo-cristianismo.



## 7. El hombre medieval

El problema clave es el que nos plantea la concepción del hombre en la Edad Media, ya que desde allí analizaremos al hombre del Renacimiento y veremos cómo éste destruye la concepción medieval.

Nuestro planteo es distinto del que formula el hombre del Renacimiento, lo que nos permitirá distinguir los elementos que el mismo Renacimiento introduce.

Analicemos el problema de la Edad Media. La terminología usada en el nombre ya nos señala el sentido que se quiere dar a esta problemática. El concepto de Edad Media, en su nomenclatura, indica un concepto de oscuridad, algo anterior a un florecimiento que según el positivismo acontece en los s. XV y XVI. Se quiere encontrar una edad media que presagia algo y que significa lo inconseguido, lo que no tiene plenitud en comparación con la edad media griega.

La Edad Media es considerada por los positivistas "media" con respecto al desenvolvimiento histórico posterior: es el eje del devenir histórico. Veremos cómo el *homo mediator* es el resultado de la confluencia del *homo theoreticus*, del *homo conditor* y del *homo viator*. Para nosotros la Edad Media tiene el sentido de su ejemplaridad. Así como el hombre de la Edad Media resume y recibe de las fuentes aquello por lo cual se constituye y es mediador, así por esto es Edad Media y adquiere el sentido de mediación con las edades futuras.

Hay otros elementos positivistas, como la presencia de lo infernal, es decir un ángulo de trascendencia que no es el real; rechazamos la hipótesis que sostiene que el sentido de glorificación ha sido tomado por la presencia de lo infernal. Muchos positivistas[14] consideran un tipo de trascendencia que pervierte a la Edad Media. Para estos hagiógrafos la Edad Media carece de sentido cultural, está dominada por la trascendencia de lo infernal, no tiene un humanismo en el sentido griego de la palabra; consideran bárbara a la Edad Media, ya que sería un apartamiento de la línea antigua.

El Renacimiento es entonces, para el pensamiento moderno, lo que continúa a la Antigüedad clásica; tan es así, que para ellos la noción de Edad Media se traduciría por un hiato en la historia. Nuestra posición afirma que es necesario tener en cuenta la ejemplaridad de la Edad Media; es necesario ver la confluencia de Antigüedad y Cristianismo, según dos aspectos:

1) La herencia viva de la antigüedad helénica, que escapa al análisis de los historiadores, quienes transforman todo en un estudio analítico de los elementos eruditos. La ausencia de elementos eruditos en la Edad Media no significa una ruptura con la Antigüedad; la herencia de la Antigüedad fue transmitida de generación en generación como una herencia viviente sin ruptura en su continuidad. En la Edad Media prosigue la theoría glorificante del canto y la línea especulativa de la filosofía. Hay una theoría contemplativa del canto en la Edad Media que puede seguirse desde el s. IX, lo que representa la herencia del *homo theoreticus*. Esta línea glorificante se manifiesta en el coro monástico medieval: si bien no está Esquilo, sí permanece el coro.

La presencia del coro medieval no es nada más que la continuación del coro griego y de la aportación de lo hebreo, si es que en el mundo hebreo hubo coro. No es que esté Esquilo como mito, sino que está como sustrato. El coro medieval nos da el indicio del descubrimiento de su relación o de su asunción del *homo theoreticus*.

El *homo mediator* es el punto de encuentro de los diversos elementos citados: los asume en una tarea humana y los eleva a una trascendencia divina; no encontramos lo erudito, pero sí encontramos la realización de esa labor que resume todo. El estímulo que mueve al *homo mediator* es la herencia recibida del *homo conditor*, lo que explica el ímpetu fundacional de la Edad Media, que ésta asume con conciencia teológica. Es la herencia del *homo peregrinus*, que sumó a la trascendencia especulativa del canto la conciencia escatológica.

2) Finalmente la Edad Media prolonga el sentido del *homo viator* por su conciencia escatológica: la Edad Media es una cultura de transfiguración. Quizá pareciera que la cultura medieval se forma por un mero acumular elementos previos, pero no es así. Por el contrario, es una prolongación cuya vigencia está dada por la mediedad del hombre. Lo fundamental en la Edad Media es que la fundación es más que un simple acto civilizador, o sólo sacro, como en el mundo romano; es más que eso, ya que prepara para el hombre el ámbito de la Transfiguración.



Entre la tierra y el hombre medieval opera una vinculación profunda que está expresada en el mundo de los símbolos que nos ha legado la Edad Media; su cultura es necesariamente simbólica, porque en el símbolo se expresan el hombre theorético, el fundacional, el peregrino, y están también las formas de la Transfiguración. Es la inteligencia del símbolo la anticipación de la Transfiguración, y por ello la cultura medieval es simbólica. El hombre mediador es el hombre creador de símbolos, y en él se suman los signos de la Transfiguración.[15]

Al *homo mediator* hay que entenderlo como el hombre hacedor de símbolos. El símbolo es lo que permite comprender la relación dinámica entre lo visible y lo invisible, es decir, comprender lo invisible a través de lo sensible. Este sentido está implícito en la etimología de la palabra "símbolo", que es griega: se compone de un verbo que significa "arrojar", "poner en contacto", y de un término que significa "el todo". Por ello el símbolo tiene sentido de totalidad. Posteriormente esta palabra fue extendiéndose del orden puramente entitativo al orden de las relaciones de lo concreto con lo invisible, y de aquí a lo contemplativo, pero siempre con un sentido de totalidad.

Es en el símbolo donde el *homo mediator* escapa a la tentación de clausurar la historia y a su vez el símbolo es el comienzo de la Transfiguración. El símbolo fue común a todos los campos del saber en la Edad Media; pero es distinto de la alegoría y nada tiene que ver con lo que los griegos entendían por "alegoría". El concepto de "alegoría" entre los griegos significa la historia de las interpretaciones múltiples. El Renacimiento no toma la idea de símbolo, sino la de alegoría, y con ello crea un equívoco que sólo se rompe en la moderna poesía simbolista, que trata de recuperar en el mundo poético el orden de la pala-

bra. En el s. XIX los poetas simbolistas, al repensar el valor de la palabra, barren con la inconsistencia de la alegoría.

La poesía es hacedora de símbolos; la palabra debe ser el símbolo mediador en orden a la Transfiguración, y esto es lo que explica el sentido de la palabra. De allí la importancia de Virgilio en la Edad Media, porque realiza en la palabra el símbolo. De él se ha dicho que era una *anima naturaliter christiana*, ya que su palabra es la única que realiza la mediación por el símbolo.

En la poesía moderna, a partir de la simbolista, se presenta un intento de revaloración de la Edad Media. La poesía se encamina nuevamente, por ejemplo en Rilke, ya que intenta retomar en la palabra poética el sentido de la transfiguración. Por esta razón, luego del derrumbe acontecido en este siglo, nos acercamos a la revaloración del sentido de ejemplaridad propio de la Edad Media. El carácter del *homo mediator* es lo distintivo de la Edad Media, que se ha convertido en la verdadera mediedad histórica por su sentido de ejemplaridad.

## 8. El hombre renacentista

Hay dos posiciones fundamentales para considerar el humanismo renacentista y moderno:

1) La contraposición de la Edad Media con la Edad Moderna.

2) La continuidad de ciertos elementos fundamentales de la Edad Media en la Edad Moderna.

Estos dos puntos ya nos están indicando la importancia de considerar el fundamental tema del Renacimiento.

1) *Tesis de la contraposición*: observa una ruptura entre la Edad Media y el Renacimiento a partir del s. XV. Entre otras, la más importante es la tesis de Giovanni Gentile en su *Studi sul Rinascimento*, Vallecchi, 1923. Según esta tesis, en la Edad Media hay un fracaso del cristianismo que se concreta en estos tres últimos siglos. El Renacimiento se contrapone a este fracaso y asume el cristianismo de tal forma, que lo continúa en una suerte de línea subjetiva. Para esta tesis



el Renacimiento es la verdadera continuidad del cristianismo. En esta concepción el Renacimiento representaría el triunfo y la exaltación de la divinidad del hombre y la humanización de lo divino, en contraposición al naturalismo antihumanista y universalista que estos pensadores atribuyen a la Edad Media.

El sentido exaltador de la divinidad del hombre debe ser entendido como afirmación del individualismo humanístico, que se contrapone a lo universal. La concepción de la divinidad del hombre es el único elemento que no puede dar un juicio definitivo; el Renacimiento tiene una concepción de la divinidad del hombre que nada tiene que ver con la doctrina de la Gracia.

2) *Tesis de la continuidad*: quienes sostienen la continuidad hablan de ciertos movimientos internos que a través y por debajo de los s. XI, XII y XIII van a aflorar en el Renacimiento y generan luego hasta la última consecuencia de sus principios.

Para estos estudiosos no hay una ruptura religiosa ni en la concepción del hombre ni en las relaciones del hombre con Dios. Defienden también la unidad religiosa entre Edad Media y Renacimiento, de tal manera que aquella recibe una suerte de ampliación en el período renacentista al incorporar ciertos elementos que no poseyó. Es un theocentrismo que acentúa la posición del hombre en la historia; que agrega al theocentrismo medieval el sentido histórico y por esta razón no podría hablarse de una quiebra del theocentrismo medieval. Es la posición sostenida por Walzer, entre otros.

El Renacimiento constituye un nuevo aporte que permite continuar la confluencia entre Antigüedad y cristianismo, ya que no habría ruptura. El Renacimiento en vez de ser tal, es una *renovatio*: un nuevo aporte que permite la continuidad de la Edad Media. Para quienes sostienen la teoría de la continuidad, el Renacimiento resulta de las nuevas posibilidades que el sentido histórico abre a la confluencia antedicha.

Estas dos posiciones, en definitiva, no son sino la expresión de dos modos diferentes de valorar al hombre en el Renacimiento. Por ello hay que revisar dicha concepción del hombre. En esta investigación

encontraríamos una situación compleja: aquella en que los elementos medievales están sumidos en una forma revolucionaria, sobre todo en lo que se refiere a las relaciones del hombre con el mundo divino.

Todo en el Renacimiento: la concepción de la naturaleza, del arte, de Dios se funda en un enfoque de la relación del hombre con el mundo divino. Para la historiografía moderna el humanismo comienza a partir del Renacimiento, es decir, de la concepción revolucionaria respecto de las relaciones entre el hombre y Dios. Para la historia moderna la concepción del hombre se reduce a la renacentista, constituida a partir de elementos de la Antigüedad, pero interpretados de acuerdo con la mentalidad de la época. Para el pensamiento moderno el humanismo es el despliegue histórico de la concepción del hombre a partir de este momento.

El humanismo se origina en este momento de *renovatio*. Desde este punto de vista, hay tres elementos fundamentales cuya nomenclatura normal es la utilizada a partir del Renacimiento, en el sentido general que le dan los historiadores y que para nosotros es insuficiente. Esos elementos son:

1) La estructura activista de la realidad;
2) La autonomía de la naturaleza;
3) La dignidad del hombre.

Para el primer tema hay que investigar la figura de Marsilio Ficino. Es el más antiguo antecedente de Hegel, pues en él se encuentran los gérmenes de la concepción dialéctica de la historia. Es tenido por neoplatónico y ejerce gran influencia en Europa a partir de la segunda mitad del s. XV. Con Pico della Mirandola es el principal responsable de esta concepción.[16]

Ficino insiste en la concepción dinámica de la realidad; la contemplación íntima de Dios ha caducado, pues está mezclada con una concepción neoplatónica. Para el filósofo renacentista, la realidad en todos sus aspectos, grados y jerarquías está penetrada por un anhelo dinámico y activista, y ello ocurre porque la acción, en cuanto expresa la relación orgánica y la unificación ideológica, representa un grado de perfección estructural y eidética del ser: todo lo que es no es por



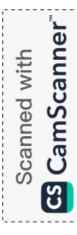
aquello que es, sino por aquello que opera. El ser no es un *in se*, dotado de una intrínseca esencialidad por la cual su operación se dirige en un cierto sentido; por el contrario, el ser está total y únicamente en el operar y en el obrar, so pena de quedar reducido a nada.

Para Ficino toda la realidad, en todas sus jerarquías, está penetrada de este sentido activista y vitalista: la *actio* y la *operatio* son celebradas como la verdadera condición para la esencia del ser y tomadas como la condición fundante y no como el resultado de la situación eidética. El axioma *operatio sequitur esse* es literalmente trastrocado, ya que podría sintetizarse en *esse constituitur operatione*. En este sentido es típico el cambio de la significación del acto y la potencia.

Para completar el estudio sobre la obra de Ficino y sus consecuencias en la espiritualidad renacentista, conviene transcribir un esclarecedor pasaje de la obra de W. Dress, *Die Mystik des Marsilio Ficino*:[17]

> Pero vemos que Ficino acentúa en el hombre la conciencia de su dignidad y su poder por el hecho de que pone en relieve su ubicación dentro del orden terreno. Precisamente la armonía y el orden del cosmos pende de la existencia terrenal del hombre. Precisamente este hombre terreno-corpóreo, en oposición al neoplatonismo, es la totalidad del hombre, el centro, la más importante y la más imprescindible parte del universo, y coaliga en sí lo terreno y lo divino, las fuerzas divinas y las temporales. Como un ser corporal y terreno el hombre es el microcosmos, que incluye en sí la totalidad del mundo mayor, esto es, planta, animal, héroe, ángel y dios. Pero precisamente por ello, el hombre con su existencia terrena es mayor que Dios, pues comporta en sí mismo no sólo las fuerzas divinas, como Dios, sino mucho más, las energías de todos los demás seres. Se destaca pues en Ficino, de un modo particularmente claro, el rasgo fundamental de la mística del Renacimiento, que estructura su sistema filosófico y religioso *sub specie animae*, y que por ello mismo en definitiva Dios resulta el conjunto de fuerzas superiores de su propio ser, o la proyección al infinito de su propia alma.

Desde este punto de vista se entiende el sentido histórico del Renacimiento. Este contenido no sólo vale para la historia, sino para toda



realidad, incluso la realidad divina. En esta concepción se señala la incompletidad de Dios, que le viene de aquello que le corresponde completar al hombre por medio de sus obras. Acentúa en el hombre su poder, ya que completará a Dios, que en sí sería incompleto sin la acción humana. Vemos que Ficino acentúa la dignidad y el poder en el hombre. Constituye la raíz de aquello que va a manifestarse en el pacto del *Fausto* de Goethe. Ficino es el pensador de la modernidad, en tanto Goethe nos sirve para comprender y prolongar las líneas que surgen del filósofo renacentista.[18]

En el texto del *Fausto* hay un primer diálogo con el Espíritu de la Tierra, luego adviene un momento en que Fausto queda solo. Su meditación es un monólogo que lo lleva al borde del abismo, al suicidio. Pero es la madrugada del Domingo de Resurrección, y oye los coros angélicos y la campana de la iglesia llamando a misa; entonces no bebe la ampolla de veneno. Fausto está inquieto e intenta leer el Prólogo del Evangelio de San Juan, y decide traducirlo al hermoso idioma alemán. La parte transcripta es un comentario al Prólogo del Evangelio de San Juan y expresa todo lo que de distinción profunda tiene el hombre renacentista. Constituye el desarrollo último de esta concepción.

Luego de progresivas sustituciones de la palabra *logos* por sus diversos significados, en el instante en que logra la traducción que juzga exacta se produce la intervención diabólica. Significa que esta intervención está preparada por la traducción del Prólogo; por ello esta parte del *Fausto* es clave para entender al hombre moderno. Señala en definitiva las fuentes theoréticas y aquella concepción activista de Marsilio Ficino. Goethe perfila y determina la mentalidad del hombre moderno.

La traducción *de logos* en el texto joánico por "acción" es la total contraposición del *homo mediator*. Si prolongamos estas líneas hacia el presente, llegaremos necesariamente a la dialéctica de Hegel y de Marx; es la inversión absoluta de aquel hombre de la contemplación y del canto en este hombre que construye la realidad.



Respecto de la *autonomía de la naturaleza* en el Renacimiento, sobre todo en la literatura de imaginación y en la lírica, se observa una ruptura de las relaciones de la naturaleza con Dios. La naturaleza es autónoma y tiende a separarse cada vez más de lo intrínseco que le viene de la Creación; es por esta razón que los escritores renacentistas conciben autónoma a la naturaleza, que para ellos llega a ser divina completando con el hombre toda la realidad; de esta manera Dios se transforma cada vez más en un nombre fuera del ámbito de las relaciones entre hombre y naturaleza. Hablan de lo invisible, pero la naturaleza tiende a ser un mundo absoluto sin vínculo alguno con el mundo divino; por esto el Renacimiento no entiende el sentido de lo simbólico. Aquí se produce la caducidad del *sensus* simbólico, ya que el hombre renacentista no lo concibe, no lo entiende; reduce todo a la alegoría en un mundo en el que la imaginación trata de reproducir en el orden de la palabra la concepción activista de la realidad. La caducidad de los símbolos implica una contraposición profunda con la concepción sacramental; el hombre renacentista no puede comprender los sacramentos.

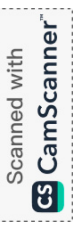
Para el tema de la *dignidad del hombre* el texto fundamental a considerar es de Pico della Mirandola: la Oratio *De dignitate hominis* (1486).

La dignidad del hombre se funda especialmente en el nexo microcósmico existente entre los elementos de la realidad. El antecedente helénico lo constituyen los estoicos, que trataron las relaciones entre el micro y el macrocosmos. Pero insensiblemente se pasa del microcosmos a la divinidad del hombre, con exclusión absoluta de la Gracia. Por ello este tema está en la base del desarrollo del humanismo moderno a partir del s. XVIII, que munido de esta concepción activista de la realidad y en posesión de actos de dominio, lanza al hombre a la conquista universal.

Se suceden tres etapas del humanismo moderno:

1) El punto de partida abarca desde el s. XV al s. XVI, en Italia.

2) La segunda etapa se desarrolla en Alemania durante los s. XVII y XVIII. Se caracteriza por el intento de llegar a una revaloración del



mundo griego independiente de la tradición italiana, a través de la palabra poética: aquí nace la filología moderna. La figura principal de este humanismo es Hölderlin. Este segundo humanismo es la contraparte del humanismo italiano de los s. XV-XVI, que sin embargo son inseparables, como vemos en el monólogo del *Fausto* de Goethe. Además esta segunda etapa redescubre lentamente el valor de la palabra poética como supremo símbolo.

3) El tercer humanismo es la polifurcación de todas las tendencias contenidas en los anteriores, pero veremos que hay un cauce central cuyo término es la concepción del humanismo bolchevique, que implica la posibilidad de reunir en un solo haz´todo lo que se opone a lo que hemos señalado del *homo theoreticus*, del *homo conditor*, del *homo viator* y del *homo mediator*.

En el Renacimiento hay un aporte fundamental: es el sentido histórico, elemento que debemos asumir con las fuentes que hemos analizado. Es fundamental señalar que el sentido histórico renacentista está clausurado porque elimina paulatinamente, inexorablemente todo sentido escatológico. Nosotros estamos ubicados de tal manera, que este sentido es imborrable de nuestra mente y no nos queda más que asumirlo.

Del desarrollo del humanismo del s. XV nace la filología como ciencia del método del sentido histórico; a su vez el historicismo moderno nace de la filología clásica. La filología es la inteligencia de la Antigüedad, aporte fundamental a todas las disciplinas que nos libera de la mentalidad positivista.

Finalmente, la última consecuencia de este proceso en América es el *hombre barroco*, producto del Renacimiento. La crisis de Hispanoamérica acontece por una dialéctica interna, ya que el hombre americano se construye sobre la base del hombre barroco, que está en quiebra y absolutamente falto de sentido histórico.



## 9. El hombre marxista

Trataremos finalmente del humanismo escatológico bolchevique, conclusión de los postulados del humanismo renacentista. Interesa que veamos concretamente cuáles son los ingredientes del humanismo bolchevique desde la perspectiva del humanismo cristiano, es decir, desde el punto de vista del *teandrismo*. El bolchevismo es una concepción escatológica de la historia, ya que la historia equivale aquí a la revelación, y persigue la divinización del hombre sin ayuda de la Gracia.

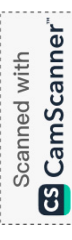
Hay dos tesis frente al bolchevismo: según la primera, se pretende que la Iglesia puede asumirlo. Tal es la tesis del libro de Klemens Brockmöller, *Christetum am Morgen des Atomzeitalters (El cristianismo en la aurora de la edad atómica)*. En la segunda parte de la obra el autor se permite discutir la Encíclica de Pío XI sobre el comunismo, donde el pontífice lo sindica como intrínsecamente perverso; de tal manera coarta y recorta el contenido de la Encíclica, que en definitiva la neutraliza.

Para la segunda tesis, que es la nuestra, el bolchevismo es la contraparte del cristianismo. Para el bolchevismo la historia es revelación, en tanto que para el cristianismo es la unión de la eternidad con el hecho histórico en lo contingente. Las posiciones son absolutamente contrapuestas.

Cuando se estudia a Marx se perciben dos aspectos:

1) El del filósofo materialista de la economía que esgrime lo económico como explicación del orden histórico; éste es el trabajo del sociólogo, y no es el más importante. En este aspecto Marx estudia las condiciones económicas de la Europa del s. XIX y a partir de estos estudios establece las bases económicas de toda cultura.

2) El del filósofo de la historia, que interpreta la entera realidad desde el punto de vista materialista. El filósofo de la historia pretende deducir del pensamiento antiguo, de Demócrito y Epicuro, la línea que



el hombre moderno debe retomar desde una perspectiva dialéctica materialista.

De estos dos aspectos —importancia de lo económico y materialismo histórico— y apoyándose en una analogía con el materialismo helénico, Marx pretende inducir el desarrollo definitivo de la historia de la humanidad, retomado a partir de un estadio idealista.

Transcribimos un pasaje de su ensayo de 1856, *Die Revolution von 1848 und das Proletariat*:[19]

Es gibt eine grosse Tatsache, die für das 19. Jahrhundert charakteristisch ist und die keine Partei ableugnen kann. Auf der einen Seite sind industrielle und wissenschaftliche Kräfte zum Leben erwacht, wie sie keine frühere Geschichtsepoche je ahnen konnte. Auf der andern Seite machen sich Anzeichen eines Verfalls bemerkbar, der die vielgenannten Schrecken aus den letzten Zeiten des römischen Reiches in Schatten stellt. In unserer Zeit scheint jedes Ding schwanger mit seinem Gegenteil. Die Maschine ist mit der wundervollen Kraft begabt, die menschliche Arbeit zu verkürzen und fruchtbarer zu machen: wir sehen, wie sie zu Hunger und Oberarbeit führt. Die neu entfesselten Kräfte des Reichtums werden durch ein seltsames Spiel des Schicksals zu Quellen der Entbehrung (...) Die Menschheit wird Herr in der Natur, aber der Mensch wird Sklave des Menschen (...) Das Resultat aller unserer Erfindungen und unseres Fortschritts scheint zu sein, dass materielle Kräfte mit geistigem Leben ausgestattet werden, und die menschliche Existenz zu einer materiellen Kraft verdummt. Dieser Antagonismus zwischen moderner Industrie und Wissenschaft hier, modernem Elend und Verfall dort; dieser Gegensatz zwischen den Produktivkräften und den sozialen Verhältnissen unserer Epoche ist eine Tatsache, eine handgreifliche, überwältigende und unbestreitbare Tatsache. Manche Parteien mögen darüber wehklagen; andere mögen wünschen, die modernen Fähigkeiten loszuwerden, um so auch die modernen Konflikte loszuwerden. Oder sie mögen sich einbilden, dass ein so erkennbarer Fortschritt in der Wirtschaft zu seiner Vervollkommnung einen ebenso erkennbaren Rückschritt in der Politik braucht. Wir für unseren Teil misskennen den schlauen Geist nicht, der rüstig fortfährt, all diese Gegensätze herauszuarbeiten. Wir wissen, dass die neuen Kräfte der Gesellschaft, um gutes Werk zu verrichten, nur *neue Menschen* brauchen (...)



Hay un gran hecho que caracteriza el siglo XIX, que no puede ser negado por nadie: por un lado los poderes científicos e industriales se han desarrollado de un modo inimaginable en otro período de la historia. Por otro lado hay síntomas de desintegración que sobrepasan las crisis del último período del Imperio Romano. En nuestro tiempo todo parece colmado de semejante contraste. La máquina está dotada con el maravilloso poder de reducir el trabajo y de hacerlo más aprovechable; pero sin embargo vemos que produce hambre y superproducción. Los poderes emancipados, por un extraño juego del destino, se transforman en fuente de privaciones. (...) El hombre deviene amo de la naturaleza, pero resulta esclavo del hombre (...) El resultado de todas nuestras invenciones y progresos parece ser que los poderes materiales se ven investidos de un poder espiritual, en tanto que la vida humana se degrada en una fuerza material. Este antagonismo entre la industria y las ciencias modernas por un lado, y la miseria y la corrupción modernas por otro; este antagonismo entre las fuerzas de la producción y las condiciones sociales de nuestra época es un antagonismo tangible, avasallante e indiscutible. Algunos desearían lamentarse, otros retroceder en orden a las modernas capacidades para evitar consecuentemente tales conflictos. Ahora bien, deben imaginar los tales que tal progreso en el orden de la producción no puede alcanzarse sino por medio de una degradación de la vida social y política. En cambio nosotros reconocemos la astucia del espíritu que trabaja vigorsamente para superar ese antagonismo. Reconocemos que la nueva forma de producción social, para alcanzar una vida justa, precisa sólo de un *hombre nuevo*.

Este hombre nuevo es el proletario. No es compasión lo que Marx siente por él, sino que ve en el proletario el instrumento para alcanzar la meta escatológica de la revolución mundial. El proletariado es el "pueblo elegido" en razón de que está excluido de todo privilegio.

Según K. Löwith, "la filosofía del proletariado, como pueblo elegido, está expuesta en el *Manifiesto comunista*, que pretende tener una significación científica, escatológica en su contextura y profética en su actitud".

Estamos en una posición semejante a la *renovatio*; como en ella, se trata de la liquidación de una época que impide el desarrollo de la humanidad. Compararemos este texto con uno de A. Comte, el *Catecismo de la religión positivista*, publicado en 1852.

En cuanto al texto de Marx, notemos esta frase: "precisa sólo de un *hombre nuevo*". Paradójicamente el marxista tiene conciencia del poder espiritual de su materialismo. El pensamiento y la acción marxistas-comunistas corresponden al orden espiritual. Es común creer que el materialismo es degradante de los valores espirituales; todo lo contrario: Marx sobrepasa con su teoría lo que serían las únicas determinantes, es decir, las condiciones económico-sociales.

En segundo lugar Marx acusa a los cristianos de intentar detener el progreso, y los considera reaccionarios, porque no pueden resolver el conflicto económico-social. Según Marx los cristianos tienen incapacidad histórica: hacer descender a un orden de soluciones concretas este antagonismo entre el desarrollo industrial y las condiciones económico-sociales; en cambio los marxistas crean aquí, en el conflicto, el hombre nuevo: el proletario, que integra la clase elegida. El proletariado no es para Marx la humanidad marginal: es la clase elegida. La elección es de tal naturaleza, que acontece por primera vez en la historia, porque en el proletario se manifiesta la independencia absoluta de toda sombra de idealismo y se constituye en el motor que desarrollará la historia hacia la divinización escatológica del hombre bolchevique.

Para el marxismo no interesa que el proletario sea un desposeído; esta concepción del proletario es clave para entender el bolchevismo: en él están las energías de la divinización del hombre. El hecho de que la historia lo haya producido significa que la historia de la humanidad ha llegado a su madurez.

Para el cristianismo el centro de la historia es la Cruz; por esto la historia es universal. Para Marx el centro de la historia es la aparición del proletariado, y en él acontece la plenitud de los tiempos. Así se entiende también el sentido de la revolución social y de la mística marxistas, que tiene significación científica, un orden escatológico y un orden profético.



Marx es el profeta que anuncia el advenimiento de aquella época en que será divinizado el hombre: la Jerusalén terrestre.

Tres son los elementos que señalamos:

1) Su orden científico, en el materialismo dialéctico;

2) Su significado escatológico, manifiesto en la divinización del hombre;

3) Su sentido profético, ya que Marx, por sus raíces hebraicas, traslada el contenido profético del Antiguo Testamento a una nueva pseudoprofecía.

Veamos cómo esas líneas que nacen en el Renacimiento se reúnen en un haz central: el marxismo. No se trata de algo meramente abstracto. Las múltiples posibilidades confluyen en la línea del hombre nuevo; por esto se encamina a la realización de aquellas posibilidades que este hombre tiene delante de sí.

En la historia contemporánea se ve en definitiva el resultado del pensamiento renacentista; por ello la historia se dirige hacia la divinización del hombre. De aquí que los actos políticos tengan singular importancia. Sin embargo, *la nota dominante en la cultura moderna no es tanto su confianza en la razón cuanto su fe en la historia*. La noción de una historia que sería redentora anima los elementos más variados de esta cultura. Los compartió el renacentista Leibnitz con el romántico Herder, con Kant, con Hegel, con Stuart Mill.[20]

Respecto de este tema importa destacar un texto fundamental de Hegel, tomado de *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, IV Parte: El mundo germánico, que dice:

> Die Menschheit hat das Gefühl der wirklichen Versöhnung des Geistes in ihm selbst und ein gutes Gewissen in ihrer Wirklichkeit, in der Weltlichkeit erlangt. Der Menschengeist hat sich auf seine Füsse gestellt, (...) In diesem erlangten Selbstgefühle des Menschen liegt nicht eine Empörung gegen das Göttliche, sondern es zeigt sich darin die bessere Subjektivität, die das Göttliche in sich empfindet, die vom Echten durchzogen ist, und die ihre Tätigkeit auf allgemeine Zwecke der Vernünftigkeit und der Schönheit richtet.

> La humanidad posee el sentimiento de la verdadera reconciliación del espíritu en sí mismo, y ha adquirido una clara conciencia de su propia realidad en el mundo. El espíritu humano descansa en adelante sobre su propia base, (...) En esta conciencia de su dignidad, adquirida por el hombre, no hay ninguna rebelión contra la divino, sino que por el contrario se muestra allí lo mejor de la subjetividad que siente en sí misma lo divino, que está penetrada de verdad y que dirige su actividad hacia fines generales de racionalidad y de belleza.

La escatología de Marx presenta en el *Manifiesto comunista* la realización de la posesión absoluta de la naturaleza y del cosmos por el hombre; está acompañada por una importante línea de la filosofía positivista, una de cuyas figuras fundamentales es A. Comte. El siguiente fragmento del *Catecismo de la religión positivista* ilustra cuanto afirmamos:

> Todas las ideas positivas se resumen en la noción de un ser infinito y eterno: la humanidad. En torno a este gran ser real, primer motor de toda existencia individual y colectiva, nuestros sentimientos, como nuestros pensamientos y nuestros actos, se concentran con un impulso espontáneo; la creciente lucha de la humanidad, por lo que necesita para la subsistencia, ofrece al corazón lo mismo que a la inteligencia un objeto de contemplación mejor, que la omnipotencia forzosamente caprichosa de su predecesora teológica.
> La humanidad sustituye finalmente a Dios, sin por ello olvidar la momentánea utilidad de éste. Entoces adoramos a la humanidad, no como al antiguo Dios, para reverenciarlo, sino para servirla mejor mejorándonos a nosotros mismos.[21]

Para mí es ininteligible la asunción del bolchevismo por el cristianismo (*eritis sicut dii*). En el marxismo madura el fruto de la doctrina renacentista de la divinización del hombre. La escatología bolchevique es no sólo la imitación simiesca de la cristiana, sino que responde a una directa inspiración demoníaca, pues la fuerza con que se insinúa sólo podemos comprenderla en el orden preternatural.



## 10. Conclusión

Resumiendo nuestro pensamiento, diremos que a lo largo de nuestra exposición se han manifestado las siguientes concepciones del hombre: el *homo theoreticus*, el *homo conditor*, el *homo viator aut peregrinus*, el *homo transfigurationis*, que resume las tres perspectivas anteriores: la contemplación, la colaboración con la creación divina, la peregrinación sometida al designio escatológico.

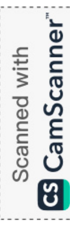
El humanismo renacentista y las ideologías que de él nacieron convirtieron lo theorético en lo mecánico, lo fundacional en el aprovechamiento y la sujeción, la peregrinación en la radicación absoluta de la tierra, y la transfiguración escatológica en la transfiguración marxista. Contraponiendo estos dos enfoques de lo humano puede trazarse el siguiente cuadro final:

| | |
|---|---|
| teandrismo cristiano | bolchevismo |
| homo theoreticus | homo utilitarius aut oeconomicus |
| homo conditor | homo mechanicus |
| homo viator | homo dominator aut terrenalis |
| homo transfigurationis | homo dialecticus |
| homo mediator | homo calculator |

### Notas

[1] Cf. Claude Tresmontant, *Études de métaphysique biblique*, Paris, J. Gabalda, 1955, y Walter F. Otto, *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, Hamburg, Rowohlt, 1956. Existe edición castellana: *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, Buenos Aires, Eudeba, 1968.

[2] Cf. Dom Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, op. cit.



[3] Cf. Karl Löwith, *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1956.
[4] Véase el texto de la Pítica I de Píndaro en este mismo volumen, pág. 46.
[5] Véase el proemio de Parménides en este mismo volumen, pág. 59.
[6] Véase el texto de Platón del libro V de la *República* comentado en este mismo volumen, pág. 64.
[7] Véase este pasaje de las *Tusculanas* en este mismo volumen, pág. 73. En cuanto al texto del *De re publica*, véase en pág. 77 y sigs.
[8] Giuseppe Toffanin, *Historia del humanismo desde el siglo XIII hasta nuestros días*, Buenos Aires, Nova, 1953.
[9] Véase el texto del Deuteronomio XVIII, 9–22 en este mismo volumen, pág. 109.
[10] Cf. J. Giblet, "Prophetisme et attente d' *un Messie*", en *L'attente du Messie*, Desclée, 1954.
[11] Véase el texto del Evangelio de San Juan, capítulo III, 1–21 en este mismo volumen, pág. 123 y sig.
[12] Véase el texto de Dante en este mismo volumen, pág. 127 y sigs.
[13] Véase el texto de Santo Tomás, *Summa contra gentiles*, Libro IV, cap. 79, en este mismo volumen, pág. 133 y sigs.
[14] Cf. Johannes Bühler, *Vida y cultura en la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1946.
[15] Ver texto de San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, cap. II, "De la especulación de Dios en sus vestigios en este mundo sensible" en pág. 150 y sigs.
[16] Véase el texto de Marsilio Ficino en este mismo volumen, pág. 165.
[17] Cf. W. Dress, *Die Mystik des Marsilio Ficino*, Berlin und Leipzig, 1929, pág. 78, citado por Michele Schiavone, op. cit.
[18] Véase el texto del *Fausto* de Goethe en este mismo volumen, pág. 174 y sigs.
[19] [El pasaje citado puede leerse en su traducción inglesa en K. Löwith, *Meaning in History*, op. cit., pág. 36, sobre la que se apoya el autor para formular la traducción castellana que se trascribe.]
[20] Cf. R. Niebuhr, *Foi et histoire*, Neuchatel-Paris, Delachaux et Niestlé S.A., Bibliothèque Théologique, 1953, pág. 21 y sigs.
[21] Citado por Arnold J. Toynbee, *Estudio de la Historia*, vol. IV, 1ª parte, pág. 311.

# FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA


Bea S.J., Agostino, *Il nuovo salterio latino. Chiarimenti sull'origine e lo spirito della traduzione*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 2ª ed., 1946.

Brockmöller, Klemens, *Christentum am Morgen des Atomzeitalters*, Frankfurt, 5ª ed., 1955.

Bühler, Johannes, *Vida y cultura en la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1946.

Carcopino, Jérôme, *César*, en: *Histoire Romaine*, Tome II, La République Romaine de 133 a 44 avant J.C., Deuxième Partie, Paris, Presses Universitaires de France, 1950. Hay traducción castellana: Madrid, Rialp, 1974.

Catón, *De agri cultura*.

Cicerón, *Tusculanae disputationes*, libro V.

Cicerón, *De re publica*, libro I y VI.

Cicerón, *Cato Maior de senectute*.

Cohen, Hermann, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig, 1919, 2ª ed. Köln, Melzer Verlag, 1959.

Comte, Auguste, *Catecismo de la religión positivista*, 1852.

Cumont, Franz, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París, 1906.

Daniélou, Jean, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Desclée, 1958, 457 págs.

Dante, *La divina comedia*, ca. 1308–1321.

De Vogel, C.J., *Pythagoras and Early Pythagoreanism. An interpretation of neglected evidence on the philosopher Pythagoras*, Assen, Van Gorcum & Comp., 1966.

*Deuteronomio*, cap. XVIII.

Disandro, Carlos A., "Teología historicista", en *Revista de Estudios Teológicos y Filosóficos*, Buenos Aires, vol. I, 1956, págs. 90–96.

Disandro, Carlos A., *Argentina bolchevique*, La Plata, Ediciones Hostería Volante, 1959.

Disandro, Carlos A., *Tránsito del mythos al logos. Hesíodo, Heráclito, Parménides*, 1ª edición, La Plata, Ediciones Hostería Volante, 1969; 2ª edición, La Plata, Fundación Decus, 2000.

Disandro, Carlos A., "Homero y la filología clásica", en su obra *Filología y teología. Homero, Sófocles, San Atanasio*, Buenos Aires, Ediciones Horizontes del Gral, 1973.

Disandro, Carlos A., *El sentido de la historia*, La Plata, Editorial Montonera, 1971.

Disandro, Carlos A., *Las fuentes de la cultura*, La Plata, Ediciones Hostería Volante, 1965.

Dress, Walter, *Die Mystik des Marsilio Ficino*, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1929.

Ernout, Alfred, *Recueil de textes latins archaïques*, París, Éditions Klincksieck, 1973.

Feuerbach, Ludwig, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, Verlag von Otto Wigand, 1841.

Ficino, Marsilio, *Opera*, 1482–1499.

Frank-Duquesne, Albert, *Cosmos et Gloire. Dans quelle mesure l'universe physique a-t-il part à la Chute, à la Redemption et à la Gloire finale?*, París, Vrin, 1947.

*Génesis*, cap. I y II.

Gentile, Giovanni, *Studi sul Rinascimento*, Vallecchi, 1923.

Giblet, J., "Prophetisme et attente d' un Messie", en *L'attente du Messie*, Desclée, 1954.

Gigon, Olof, *Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides*, Basel, Benno Schwabe Verlag, 1945.

Goethe, Wolfgang, *Fausto*, 1808–1832.



Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, 1822–1831.

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, 1927.

Hesíodo, *La teogonía*.

Hesíodo, *Los trabajos y los días*.

Himno *Redemptor omnium*, del oficio de Navidad.

Hölderlin, Friedrich, *Patmos*.

Homero, *Ilíada*.

*I Pedro I*, 12.

Jámblico, *Historia de la vida de Pitágoras*.

Juan XXIII, *Encíclica "Pacem in terris"*, 1963.

Kologrivof, Ivan, *Le Verbe de Vie*, Bruges, Editions Beyaert, col. Renaissance et Tradition, 1951. Hay traducción castellana: *El Verbo de Vida*, Buenos Aires, Editorial Difusión, 1953.

Leclercq, Dom Jean, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, París, Les Éditions du Cerf, 1ª ed. 1957, 2ª ed. 1963. Hay traducción castellana: *Cultura y vida cristiana*, Salamanca, Ediciones Sígueme, col. Nueva Alianza, 1965.

*Libro de la Sabiduría*.

*Libro I de Samuel*, cap. VIII.

Lindsay, Sir Lionel, *Addled Art*, Londres, Hollis and Carter Ltd., 1946. Hay traducción castellana: *Arte morboso*, Buenos Aires, Guillermo Kraft Ltda., nov. de 1959.

Löwith, Karl, "Die Dynamik der Geschichte und der Historismus", Eranos Jahrbuch 1952, Band XXI, *Mensch und Energie*, Zürich, Rhein Verlag, 1953.

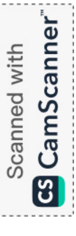
Löwith, Karl, *Meaning in History*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1967. Hay traducción castellana: *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1956.

Marcel, Raymond, *Marsile Ficin (1433–1499)*, París, Ed. Les Belles Lettres, 1958.

Marx, Karl, *Manifiesto comunista*, 1848.

Marx, Karl, *Die Revolution von 1848 und das Proletariat*, 1856.

Merejkovski, Dimitri, *Leonardo da Vinci (Historischer Roman aus der Wende des fünfzehnten Jahrhunderts)*, Berlín, Deutsche Buchgemeinschaft, s.f. Hay traducción castellana: *La resurrección de los dio-*



*ses (La novela de Leonardo da Vinci)*, Buenos Aires, Librería El Ateneo Editorial, 1952.
Merki O.S.B., Hubert, *ὁμοίωσις Θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg in der Schweiz, Paulusverlag, 1952.
Niebuhr, R., *Foi et histoire*, Neuchatel-Paris, Delachaux et Niestlé S.A., Bibliothèque Théologique, 1953.
Nietzsche, Friedrich, *Die Geburt der Tragödie* (El origen de la tragedia), 1872.
Nietzsche, Friedrich, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (La filosofía en la época trágica de los griegos), 1873.
Otto, Walter F., *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, Hamburg, Rowohlt, 1956. Hay traducción castellana: *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, Buenos Aires, Eudeba, 1968.
Parménides, proemio de *Περὶ φύσεως*.
Paulo VI, *Encíclica "Populorum progressio"*, 1967.
Peramás, José Manuel (1732–1793), *La República de Platón y los guaraníes*, Buenos Aires, Emecé, Biblioteca de Filosofía e Historia, 1946. (Título original: *De administratione guaranica comparate ad Rempublicam Platonis commentarius*. Traducción y notas de Juan Cortés del Pino.)
Pico della Mirandola, Oratio *De dignitate hominis*, 1486.
Píndaro, *Oda Pítica I*.
Platón, *La república*, libros V, VI y VII.
Platón, *El político*.
Platón, *Fedón*.
Plutarco, *Vidas de hombres ilustres*.
*Salmo* XXX.
San Pablo, *Romanos* XVIII.
San Pablo, *I Corintios* III, 22;
San Juan, *Apocalipsis*.
San Juan, *Evangelio*, Prólogo y cap. III.
San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, cap. II.
San Ignacio de Antioquía, *Carta a los Magnesios*, cap. X.
San Agustín, *Ciudad de Dios*.



San Pablo, *Ad Philippenses*.
Santo Tomás, *Summa theologiae*.
Santo Tomás, *Summa contra gentiles*.
Santo Tomás, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*.
Schiavone, Michele, *Problemi filosofici in Marsilio Ficino*, Milano, Marzorati Editore, 1957.
Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, 1819.
Simon, Marcel, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chretiens et juifs dans l'Empire romain*, París, E. de Bocard, 1948, 475 págs. y su *Ergänzungsheft* de 1962.
Sófocles, *Antígona*.
Spengler, Oswald, *La decadencia de Occidente*, 1918–1922.
Spinoza, Baruch, *Ética*, 1677.
Strauss, David F., *Das Leben Jesu. Kritisch bearbeitet*, Tübingen, Verlag von C.F. Osiander, 1838–1839. Hay traducción francesa: *Vie de Jésus*, París, Librairie Philosophique de Ladrange, 1856.
Telesio, Bernardino, *De rerum natura juxta propria principia libri IX*, 1586.
Toffanin, Giuseppe, *Historia del humanismo desde el siglo XIII hasta nuestros días*, Buenos Aires, Nova, 1953.
Tresmontant, Claude, *Études de métaphysique biblique*, Paris, J. Gabalda, 1955.
Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*.
Virgilio, *La Eneida*, libro I.
Virgilio, *Las Geórgicas*.
Winckelmann, Johannes, *Historia de las artes*, 1764.

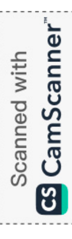


# ÍNDICE DE NOMBRES

# ÍNDICE

## PRIMER CURSO (1962)





SEGUNDO CURSO (1970)







ANEXO
(Síntesis del Curso de 1958)

Este libro —*Humanismo. Fuentes y desarrollo histórico*— se terminó de imprimir para la Fundación Decus en Ronaldo J. Pellegrini Impresiones, Bogotá 3066, depto. 2, Buenos Aires, Argentina, el 24 de marzo de 2004, festividad de San Gabriel Arcángel, Fortaleza de Dios y Nuncio del Misterio de la Encarnación del Verbo. Imploramos tu protección y elevamos a ti nuestra alabanza:

*Christe, sanctorum decus Angelorum,*
*Gentis humanae sator et redemptor,*
*Caelitum nobis tribuas beatas*
*Scandere sedes.*

*Angelus fortis Gabriel, ut hostes.*
*Pellat antiquos, et amica caelo,*
*Quae triumphator statuit per orbem*
*Templa revisat.*

*Virgo dux pacis, Genitrixque lucis*
*Et sacer nobis chorus Angelorum*
*Semper assistar, simul et micantis*
*Regia caeli.*

*Praestet hoc nobis Deitas beata*
*Patris, ac Nati, pariterque Sancti*
*Spiritus, cujus resonat per omnem*
*Gloria mundum. Amen.*

Obras Completas del
Doctor Carlos Alberto Disandro

Volumen I: El reino de la palabra.
Semántica y Transfiguración (1995).

Volumen II: El son que funda (1996).

Volumen III: Theoxenía y Theandría.
La lyrica de Píndaro (1997).

Volumen IV: [illegible] del *mythos* al *logos*.
[illegible] Heráclito, Parménides (2000).

Volumen V: [illegible]ano.
Fue[illegible] y desarrollo histórico (2004).

Próximas ediciones:

Volumen VI: Lírica de pensamiento.
Hölderlin y Novalis.

Volumen VII: El espíritu de los textos
Inmanencia y lectura epocal: la Romania.

Volumen VIII: Estudios ciceronianos
El tratado *De re publica* (edición bilingüe)

Ediciones de la
FUNDACIÓN DECUS
Calle 12 N° 106 (planta alta)
1900 La Plata
República Argentina
Tel. (54 221) 427-7024
E-mail: fundaciondecus@hotmail.com
fundaciondecus@yahoo.com.ar

Nous sollicitons l'échange